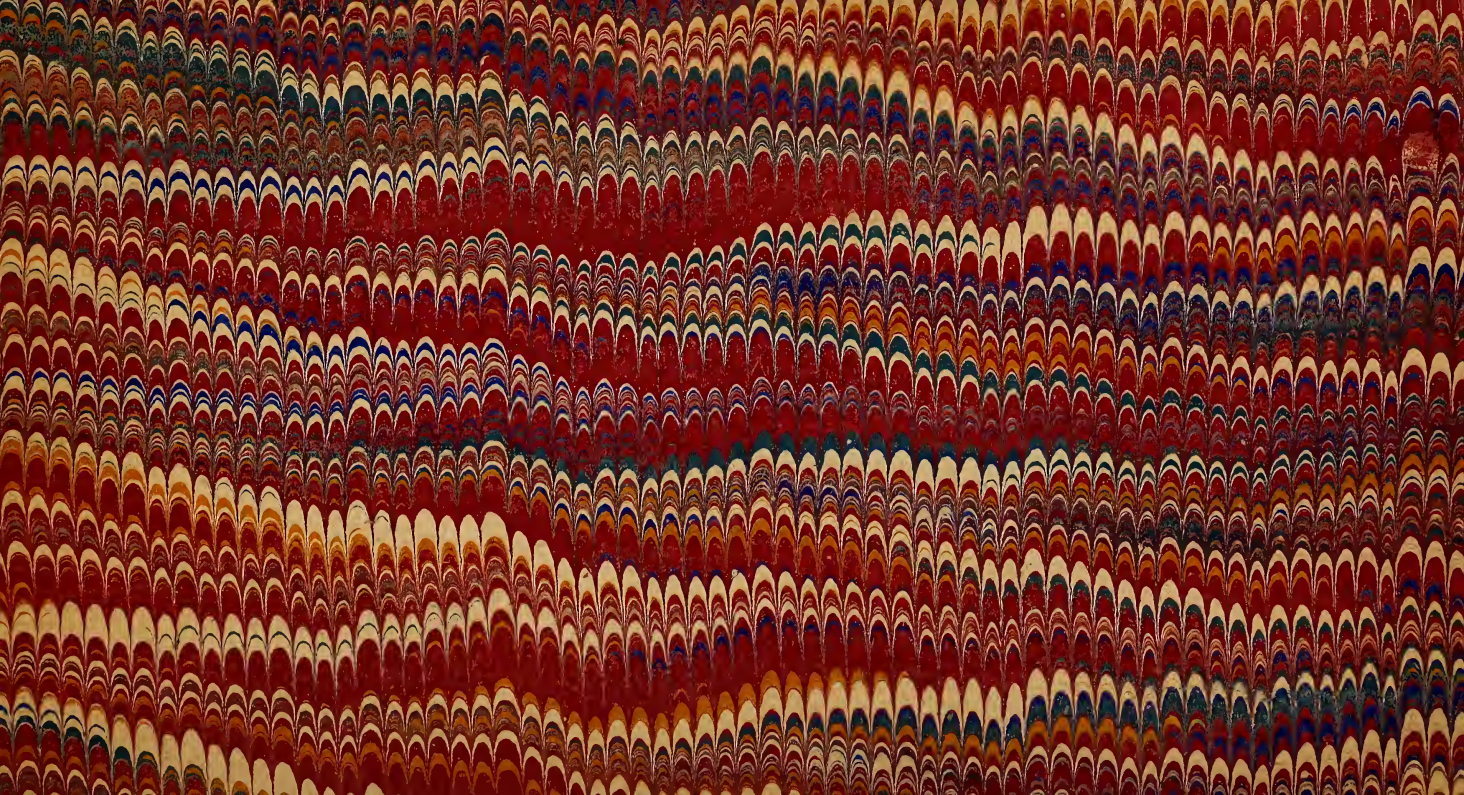
LIBRARY OF CONGRESS.

Chap. TJ380

Shelf T45

1856

UNITED STATES OF AMERICA.



Die

Bergpredigt

ausgelegt

von

Friedrich August Gottreu
Dr. A. Tholuck.

Vierte größtentheils umgearbeitete Auflage.

Gotha,

Verlag von Friedrich Andreas Perthes.

1856.

LIBRARY OF CONGRESS
1874
CITY OF WASHINGTON

BT380
.T45
1856

THE LIBRARY
OF CONGRESS
WASHINGTON

Herrn

Geh. Kirchenrath Professor D. Rothe

in Heidelberg.

Vorrede.

Noch weiß ich es meinem theuern Freunde Rothe innigen Dank, daß er mir die Veranlassung gegeben, gerade an diesem Stücke des N. T. meine exegetische Kraft vorzugsweise zu üben. Ich muß es bekennen, daß, ohne an der Aechtheit des Ev. Johannes zu zweifeln, es doch die ersten Evangelien sind, in denen mich der Geist Christi am unmittelbarsten berührt — deren Auslegung darum einen so eigenthümlichen Reiz auf mich ausübt, weil hier vor allen der Gottessohn, menschlich und göttlich zugleich, als der Gipfel einer zweitausendjährigen Heilsgeschichte, leibhaftige Gestalt gewinnt. Es ist die Aufgabe unserer Zeit, an welcher von verschiedenen Seiten und in verschiedenem Sinne thätig gearbeitet wird, Christum im Zusammenhange mit der alttestamentlichen Religionsstufe zu begreifen — mit zwiefachem entgegengesetztem Effekt, entweder das ursprüngliche Christenthum zu einer „innerjüdischen" Erscheinung herabzudrücken, oder das Judenthum als verhülltes Christenthum an das Christenthum so nahe als möglich heranzurücken. Ich bekenne, daß im Fortschritte meiner Studien mir der Offenbarungszusammenhang der alttestamentlichen Religion mit dem Evangelium und damit ihre Hoheit und Tiefe immer mehr aufgegangen ist und auch diese neue Bearbeitung der Bergpredigt dazu beigetragen hat.

Es hat sich mir vieles in neuem und vollerem Lichte gezeigt; manches konnte aus dem A. T. und den Rabbinen gründlicher erläutert werden: der Umfang dieser neuen Auflage ist zwar nur weniges größer als bei der vorhergehenden geworden, aber mancher Ballast ist doch beseitigt und durch Resultate erneuter Forschung ersetzt worden. Auch dürfte die Anordnung in manchen Partien lichtvoller geworden seyn.

Bei seinem ersten Erscheinen hat das Werk eine praktisch kirchliche Anregung gegeben, aus welcher praktische Bearbeitungen der Bergpredigt, Predigten über das Ganze und über Theile derselben, Bearbeitungen für den Schulgebrauch, hervorgegangen sind: möchte auch diese neue Bearbeitung das Werk in die Kreise praktischer Theologen einführen und in einer Zeit, wo dogmatische und symbolische Controverse wieder an die Tagesordnung gekommen sind, dazu dienen, die Geister wieder in die Tiefen des Schriftstudiums hineinzuziehen und — wozu dieser Schrifttheil besonders geeignet — mit jenem praktischen Geiste zu erfrischen und zu befruchten, der allein lebendige Bausteine der Kirche bilden kann, ohne den alle Baupläne unserer Kirchenconstruktoren nur Luftschlösser bauen werden.

Halle, den 5ten März 1856.

A. Tholuck.

Inhalt der Einleitung.

§. 1. Die Identität der Rede Matth. 5—7. mit Luc. 6, 20 f. S. 1.
§. 2. Die Zeit der Bergpredigt. . . . . S. 8.
§. 3. Veranlassung, Zweck, Gedankengang. . . . . S. 13.
§. 4. Die Ursprünglichkeit der Rede. . . . . S. 17.
§. 5. Das Verhältniß der Bergpredigt zur evangelischen Heilsordnung. . . . . S. 34.
§. 6. Exegetische Litteratur. . . . . S. 42.

§. 1.

Die Identität der Rede Matth. 5—7 mit der Luc. 6, 20.

Insofern in den nachfolgenden Abschnitten das kritische Urtheil seine Entscheidung öfter durch Vergleichung der Rede Luc. 6. gewinnen muß, scheint die Verhandlung über die Identität beider Reden an die Spitze treten zu müssen. Für dieselbe haben die griechischen Ausleger sich ausgesprochen, Orig. in Matth. T. 3. de la R. S. 385., Chrys. hom. 14., Euthym., Theoph. In der lat. Kirche dagegen nahm Aug., um den aus den vielfachen Differenzen beider Relationen von einander entnommnen Anschuldigungen der Manichäer zu begegnen, eine Verschiedenheit der Reden an (de consensu evangelistarum) — einen ausführlicheren Vortrag, den Christus für die Apostel auf dem Gipfel des Berges gehalten, welchen Matth. giebt, und einen kürzeren, den bei Luk., der in der Ebene vor dem Volk gehalten wurde. Nach Aug. mehrere in der römischen Kirche: der Verfasser des opus imperf., Druthmar, Erasm., Clarius, u. a., wogegen von Maldonat, Calmet u. a. die Identität festgehalten wurde. In der protest. Kirche fand die eine oder die andere Ansicht Zustimmung, je nachdem jene engere Inspirationsansicht Eingang fand, nach welcher in der Schrift nicht bloß die Wahrheit des religiösen Inhaltes, sondern auch die Richtigkeit in Form und Ausdruck vorausgesetzt wurde. Von dem Urheber der auf diese Inspirationsansicht gegründeten strengen Harmonistik, Andreas Osiander (1530), wurde demnach die Verschiedenheit beider Reden statuirt, ebenso von den Harmonisten Rus 1728, Hauber 1737, Mak-

night 1772, Büsching 1766, auch von Socin, Crell und in neuerer Zeit von Heß, Storr, Ferf specim. crit. theol. in ev. Matth. Traject. Batav. 1799; der entgegengesetzten Ansicht folgten Bucer, Calvin, Pisc., Chemnitz, Calov, Clericus, Bengel und seitdem fast alle Neueren, auch Stier in den „Reden Jesu" nicht ausgenommen. Ein ernstes Wort im Interesse einer gesunden Harmonistik spricht hiebei Bucer aus: quanquam moneo diligenter, ut qui de his volunt statuere, quae Marcus et Lucas habent, cum his nostra conferant atque perpendant, neque velint temere ad nimis vulgatum illud diverticulum in his excurrere, aliam ab illis et aliam a nostro esse historiam positam, praesertim ubi tot eadem leguntur. Frigidis istiusmodi responsis et nihili effugiis aliud nihil efficimus, quam quod et alia nostra suspecta reddimus eosque, qui ingenio valent, ab illis alienamus. Praestiterat multo, ingenue fateri, nescire te, quomodo alicubi scriptoribus nostris conveniat, quam incerta adeo et frivola respondere, quibus dissonantiam eorum magis quam consonantiam probes. — Der Grund für die Verschiedenheit wurde außer der Abweichung in den Worten in der verschiednen Zeitordnung, in welcher die Rede bei Matth. und Luk. auftritt, in der Oertlichkeit und in der äußern Situation Christi gefunden. Das chronologische Bedenken erledigt sich aber durch eine richtige Ansicht über die chronologische Ordnung bei Matth. überhaupt, worüber vgl. §. 2.; die andern Bedenken aus richtiger Auffassung des Textes vgl. zu V. 1. Vielmehr ergiebt sich die Einheit beider Reden theils aus dem gleichen Eingange und Schlusse, wie auch einer ähnlichen Folge der Redeelemente, theils aus den an beide Reden angeschlossnen Ereignissen, dem Einzug in Capernaum und der Heilung des Knechtes des Hauptmanns (Matth. 8, 5. Luc. 7, 1.).

Sind beide Reden dieselben, so fragt sich, welcher von beiden der Vorzug größerer Treue der Relation zuzuerkennen sei. Es finden sich nämlich Abweichungen nicht nur in der Form der Worte, sondern auch in der Anordnung der Sätze und in dem Mehr oder Weniger

des Mitgetheilten. Einer solchen Untersuchung mußte eine engere Inspirationstheorie auszuweichen suchen, insofern sich dann immer eine relative Unrichtigkeit der Berichte ergab, worauf schon Clericus aufmerksam macht. So bleibt nun auch die Frage bei den meisten älteren Harmonisten und Exegeten unberührt, Calvin spricht zuweilen, wie in Bezug auf die Stellung des Vater Unser (Luc. 11, 1.), dem Luk. den Vorzug zu, will indeß der Regel nach die Entscheidung dahin gestellt lassen, der gelehrte Philologe Gr. Schmid zu Luc. 6, 18. giebt den Vorzug in jeder Hinsicht dem Matth.; die Anhänger der strengen Inspirationstheorie aber zeigen sich entweder rathlos*) oder versuchen — und unter diesen selbst ein Chemnitz — sich dem Zugeständnisse von Incorrektheiten zu entziehen, indem jeder bei Luk. formell verschiedene Ausdruck und jeder anders gestellte Satz von ihm als ein plus angesehen und harmonistisch eingereiht wird**). Auch Stier

*) Cyrillus explanatio in Luc. 6. (nova bibl. patrum ed. Maji T. II. 1844.) fügt zwar, nachdem er den Unterschied des Matth. und Luk. im Betreff des ersten Makarismus bemerkt, hinzu: *οὕτω δέ φασιν οἱ εὐαγγελισταὶ, οὐκ ἀλλήλοις ἐναντιούμενοι ἀλλὰ μεριζόμενοι πολλάκις τὰ διηγήματα· καὶ ποτὲ μὲν διὰ τῶν αὐτῶν βαδίζουσι κεφαλαίων, ποτὲ δὲ τὸ τῷ ἑνὶ παραλειφθὲν ἕτερος τοῖς ἰδίοις ἐντίθησι συγγραφαῖς, ἵνα μηδὲν τῶν ἀναγκαίων εἰς ὕνησιν λαθεῖν δυνηθῇ τ. πιστεύοντας εἰς Χριστόν*, aber daß das *τῷ πνεύματι* bei Matth. eine Ergänzung sei, thut er nicht dar, denn während er in den Worten des Matth. die *ταπεινότης* ausgedrückt findet, findet er bei Luk. eine Ermahnung gegen den Geiz.

**) Am meisten mußte sich ein gesundes exegetisches Gefühl dagegen auflehnen, Luc. 6, 29. 44. und Matth. 5, 40. 7, 16. wegen des verschiednen Bildes und Luc. 6, 31. und Matth. 7, 12. wegen der verschiedenen Stellung für verschiedene Aussprüche zu halten. Dennoch ist es geschehen sogar von einem Chemnitz. Die Aussprüche Luc. 6, 44. Matth. 7, 16. und Luc 6, 31. Matth. 7, 12. ordnet er würklich als verschiedene Aussprüche an verschiednen Stellen ein. Bei Luc. 6, 19. Matth. 5, 29. aber hat ihm doch sein wissenschaftliches Gewissen dies nicht erlaubt. Nachdem er zuerst allerdings den Unterschied zwischen *χιτών* und *ἱμάτιον* zu verwischen Lust bezeigt hat, giebt er dann doch richtig den verschiednen Gesichtspunkt an, aus dem bei beiden Evang. die Gewaltthätigkeit aufgefaßt ist, wodurch sich denn zugleich die verschiedene Stellung des *ἱμάτιον* erklärt, allein dessenungeachtet ohne — wie man erwarten müßte — eine Wiederholung des Ausspruchs anzunehmen.

sucht dieser letzteren Auskunft so viel Boden als nur möglich zu gewinnen, sieht sich aber doch zu Zugeständnissen genöthigt, durch welche er auf die andre Seite übertritt. „Ja, heißt es S. 70., „Der Geist des Herrn hat die Evangelisten an die Reden des Herrn also erinnert, daß sie freilich nicht überall wörtlich oder vollständig nach dem Buchstaben schreiben sollten, und doch ihren Kern und Inhalt nach der Wahrheit uns geben konnten. Aber der Geist der Wahrheit kann keine irgend wesentliche Unwahrheit dabei zugelassen haben." „Der Apostel Matth. hat wohl des Herren Wort genauer, der Geist in Luk. auf andrer Stufe der Eingebung lehrt uns, daß in Bezug auf solche Einzelnheiten die Wörtlichkeit nicht nothwendig ist." (S. 170). „Nur Einmal (V. 45.) hat sich Luk. durch Herübernahme von anderm Orte her vergriffen."

Während Stier so auf dogmatischer Basis für Matth. die größere Treue in Anspruch nimmt, glaubte besonders seit D. Schulz und Schleiermacher die synoptische Evangelienkritik, nach welcher der griech. Matth. nur eine erweiternde Umbildung des hebr. Evang. oder der Redesammlung des Apostel Matth. ist, dem Lukas den Vorzug größerer Treue zusprechen zu müssen, so D. Schulz, Sieffert, Fritzsche, Olshausen, auch Wilke (der Urevangelist S. 685.), resp. Neander. Als ich in der 1. und 2. Aufl. dieses Werkes mich gegen diese Bevorzugung des Luk. aussprach, stand ich mit meinem Urtheil noch ziemlich allein. Seitdem ist es fast das allgemeine geworden, namentlich in Betreff der Bergrede. Schon in den Berliner Jahrbüchern hatte Strauß den Ausspruch gethan (Charakteristiken und Kritiken S. 254.): „Auch die übrige Bergrede ebenso nämlich wie das Vater unser darf man nur mittels einer Synopsis durchgehen, um sich zu überzeugen, was es mit dem Rühmen auf sich habe, das man gewöhnlich von der bessern Einfügung einzelner Theile bei Luk. macht." Von de Wette wurde in der 4. Aufl. der Einleitung ins N. T. die Bergpredigt von Luk. „ein Zerrbild der bei Matth." genannt, in der 5ten S. 164. „ein entstellender Auszug." Ebendahin geht das Urtheil von Meyer 2. Ausg. S. 170. Die Kritik der Baur-

schen Schule, welche das 3te Evang. als eine im Interesse des Paulinismus veranstaltete Umarbeitung des Matthäus allein oder zugleich anderer älterer Urkunden ansieht, nimmt dieses auch bei der Bergrede an (Baur krit. Untersuchungen S. 455 f. 472. 589., Hilgenfeld die Evang. nach ihrer Entstehung und Bedeutung 1854. S. 173., Köstlin Ursprung und Composition der synoptischen Evang. 1853. S. 169. 220.). — Wäre es auch nicht sonst nachweislich, daß wir in Luk. nur eine sekundäre Quelle besitzen — in Bezug auf die Bergrede müßte es anerkannt werden. Doch sind hier die Abweichungen der Art, daß aus ihnen keineswegs auf eine tendenzmäßige Abänderung des vorliegenden Textes des Matthäus geschlossen werden kann, sondern nur auf ungenauere Kunde des mündlichen oder schriftlichen Berichterstatters des Luk., wie schon Schleiermacher sagte (Ueber die Schriften des Luk. S. 89.): „Unser Referent scheint theils einen ungünstigeren Platz zum Hören gehabt, daher nicht alles vernommen und hier und da den Zusammenhang verloren zu haben, theils mag er später zum Aufzeichnen gekommen seyn, als ihm schon manches entfallen war". Der Bericht des Lukas ist um vieles unvollständiger, insbesondere fehlt ihm die Angabe gleichsam des Thema's des 5. Kap. Mtth., ja der ganzen Rede, nämlich Mtth. 5, 17—20. ein Ausspruch, dem fast von allen Seiten die Ursprünglichkeit zuerkannt wird. Und hier allerdings ließe sich am ehesten tendenziöse Unmodelung argwöhnen, nämlich eine Auslassung im Interesse des „paulinischen Universalismus" dieses Evangelisten (Baur krit. Untersuchungen S. 457.); nur kommt eine solche Annahme wiederum ins Gedränge durch das Zugeständniß judenchristlicher Elemente, ein Zugeständniß, wodurch Schwegler auch sich bewegen ließ zuzugeben, daß ein consequenter Paulinismus bei Luk. nicht zu finden sei, Köstlin aber (S. 220.) und Hilgenfeld (S. 203.), daß dem 3ten Evang. nicht Matth. allein vorgelegen haben könne, sondern auch eine ältere judenchristliche Quellenschrift. So ist denn der Behauptung des Paulinismus jenes Evang. auch wieder die Spitze abgestumpft und demselben ebenso wie der Apg. eine conciliatorische Ab-

sicht zugeschrieben worden (Baur S. 521. Zeller der dogm. Charakter des 3. Evang. Jahrb. 1843. S. 72. 1851. S. 27. Hilgenfeld S. 154.) — ein wächserner Kanon, der bald nach dieser, bald nach jener Seite sich drücken läßt. Es finden sich bei Luk. Erweiterungen der Rede, wie der 4fache Weheruf V. 24—26., welcher mit Schleiermacher, Olshausen, Strauß als eine „Zuthat aus dem Eignen" bezeichnet, richtiger aber als Umbildung in der mündlichen Fortpflanzung angesehen wird (vgl. das Ausführliche hierüber in der nachfolgenden Einleitung zu den Makarismen). Die Aussprüche bei Lukas sind ferner zuweilen zusammenhangslos, und erhalten ihr rechtes Licht erst aus dem Zusammenhange bei Matth. V. 27—30. V. 32—36. V. 31. V. 41. 42. 44 *); das Mehr, welches er beibringt, greift nicht in den Zusammenhang ein V. 38. 39. 40. 46., sondern findet sich augenscheinlich in dem rechten Zusammenhange bei Mtth. 10, 24. 12, 35. 15, 14. Es finden sich Aussprüche, worin — wie es bei stumpfgewordner Rückerinnerung geschieht — die Form des Ausspruchs verallgemeinert ist. Für das bestimmtere τελῶναι und ἐθνικοί Mtth. 5, 46. 47. giebt Luc. 6, 32. 33. beidemal ἁμαρτωλοί; der Ausspruch Matth. 7, 21. wird, aus seinem Zusammenhang gerissen, bei Lukas zu einer allgemeinen Sentenz formirt mitgetheilt V. 46. **), V. 36. ist es allerdings Luk., welcher den

*) „Die zerstreuten Aeußerungen über Friedesliebe, Versöhnlichkeit, Wohlthätigkeit, welche Lukas giebt, finden nur in dem Gegensatze der geistigen Schriftauslegung Jesu und der fleischlichen der damaligen Lehrer ihren bestimmten Sinn und Einheitspunkt" (Strauß Leben Jesu I. S. 608. 4. A.).

**) Nur bei diesem Beispiel möge der Erklärung der Abweichungen aus mangelhafter Reminiscenz die aus dem „Paulinismus" des 3. Evang. zur Seite gestellt werden. Der Gedanke: „was nennt ihr mich Herr und thut nicht, was ich sage?" — war er nicht das feste Korn, welches sich erhalten mußte, wenn der Zusammenhang, in dem er ursprünglich ausgesprochen worden, im Gedächtniß verblichen war? Und ist die Form, die er hier erhalten hat, nicht diejenige, die er, ebenso wie Luc. 11, 13. vgl. mit Mtth. 7, 11., so leicht annehmen konnte, wenn er sich in der christl. Gemeinde fortpflanzte? Lag es dann nicht nahe, dem θέλημα τ. θεοῦ das θέλημα τ. κυρίου zu substituiren, wie Justinus bei Anführung des Spruches nach Matth. den erklärenden Satz

ſpecielleren Ausdruck *οἰκτίρμονες* giebt, aber man wird geſtehen, daß nach dem, was vorangeht, bei mündlicher Ueberlieferung dieſes Prädikat ſich eher darbot als das *τέλειοι* des Matth., welches ſich gerade bei einer zuſammenhängenderen Auffaſſung des Textes empfiehlt; wo Matth. das individuellere Bild hat: „Wer mit dir vor Gericht um den Rock rechten will", giebt Lukas 4, 29. das näher liegende Beiſpiel: „wer dir den theureren Mantel entreißen will u. ſ. w."; endlich zeugen auch eingeſtreute Uebergangsformeln unwiderſprechlich, daß dem Berichterſtatter der Faden abgeriſſen war V. 27. 39., wozu vgl. Luc. 11, 5. 9. 12, 4. 8. 15. 22. 24, 44., ferner das *εἶπε δὲ παραβολὴν πρὸς αὐτούς* V. 39. vgl. mit 12, 16. — Urtheilen wir nur nach dem Verhältniß der beiden Relationen über dieſe Rede, ſo ergiebt ſich ohne Widerrede, daß der Verfaſſer unſers Ev., wofern er nicht ſelbſt Ohrenzeuge geweſen ſeyn ſollte, wenigſtens in näherem Verhältniſſe zu den urſprünglichen Ohrenzeugen geſtanden haben muß. Und dies Reſultat wird nun auch noch durch die Thatſache unterſtützt, daß bei aller Ungenauigkeit des erſten Evangeliſten in der Erzählung der Thatſachen gerade die Reden bei ihm nicht nur genauer berichtet, ſondern auch mehrere der eigenthümlichſten und köſtlichſten Ausſprüche des Erlöſers, wie Matth. 11, 28—30., nur von ihm überliefert worden ſind.

---

einſchiebt: *ὃς γὰρ ἀκούει μου καὶ ποιεῖ ἃ λέγω, ἀκούει τοῦ ἀποστείλαντός με* (Apol. 1, 16.)? Es wird ja doch anerkannt, daß das 3. Evang. den Ausſprüchen Chriſti eine „mehr innerchriſtliche" Wendung zu geben pflegt (Köſtlin S. 169.). Und nun die Erklärung vom Tendenzſtandpunkte! „Wenn Matth. an dem Chriſtenthum ſeiner Gegner die Erfüllung des göttlichen Willens vermißt, ſo rügt Lukas an demjenigen Chriſtenthum, welches ſeinem Paulinismus gegenüberſteht, die Nichterfüllung der Worte Chriſti, weil er als Pauliner nur dasjenige Bekenntniß gelten läßt, welches in dem lebendigen Glauben an die Perſon Chriſti ſeinen Mittelpunkt hat." Hilgenfeld S. 173. Wenn das nicht heißt, am hellen Tage Kerzenlicht anzünden! — Eine gleiche Tendenzdeutelei hat Hilgenfeld, um ein Petriniſches Evang. als Mittelſtufe zwiſchen Matth. und Mark. zu gewinnen, bei dem ungenauen Citat von Matth. 5, 46. in Juſtin Apol. 1, 15. angewandt, deren Ungrund Ritſchl nachweiſt in Zellers Jahrb. 1851. S. 483.

§. 2. Die Zeit der Bergpredigt.

Es fragt sich, ob der Ev. dieser Rede, welche bei ihm unter den Reden Christi die erste ist, auch chronologisch habe diese Stellung anweisen wollen. Die Osiandrische Evangelienharmonistik nahm dieses an, und noch neuerer Zeit wird diese Ansicht festgehalten s. de Wette Einl. ins N. T. 5. A. §. 91 c, Strauß: „Die Evangelisten haben sich geschmeichelt, eine chronologische Erzählung zu geben" (Leben J. I. S. 488. A. 4.). Aber von dem größesten Theil auch der ältern Harmonisten wurde anerkannt, daß der Maaßstab einer chronologischen Biographie an dieses Evangelium nicht gelegt werden könne. „Die Evangelisten", sagt Bengel (Harmonie des 4 Evv. S. 194), „haben kein Tageregister, sondern eine Historie beschrieben ... und da ist es ihnen frei gestanden, der Zeit mehr oder weniger nach zugehen. Je mehr der eine bei der Zeitordnung geblieben ist, je weniger hat der andere es auch zu thun nöthig gehabt, wohl aber durch eine liebliche Variation der Realordnung neuen Nutzen zu schaffen." Gerade diese allgemein gewordene Ansicht wurde seit Dav. Schulz, Schneckenburger, Schleiermacher u. a. zu einem Hauptbedenken gegen die Augenzeugenschaft des Ev., obwohl schon Schleiermacher äußerte, es lasse sich nicht behaupten, „daß nicht ein Augenzeuge eine so ungeordnete Weise hätte wählen können." (Hermeneutik S. 229.). Allerdings wurde andrerseits der Versuch gemacht, wenigstens eine Sachordnung in der Vertheilung und Gruppirung des Stoffes nachzuweisen. (Ebrard wissensch. Kritik I. S. 86. 2. A. Baur krit. Unters. S. 600., Ewald Jahrb. f. bibl. Wissenschaft 1849. S. 139.). Völlig chaotisch haben nun freilich die synoptischen Evv. ihren Stoff nicht durch einander geworfen, immer aber läßt sich auch eine Realordnung doch nur den allgemeinsten Umrissen nach nachweisen. Daher denn was die chronologische Erzählung der Synoptiker betrifft, niemals wird aus den Augen gelassen werden dürfen, was von K. Planck in der Rec. von Ebrard (Zeller theol. Jahrb. 1845. S. 152.) ausgesprochen wird — ein Urtheil, dessen Anerkennung der Kritik manchen Irrgang erspart

hätte: „Jene chronologischen Widersprüche wegräumen zu wollen, heißt den Geist der evang. Geschichtserzählung ebenso sehr verkennen, als es verkehrt wäre, an einem alten Gemälde, in welchem vor der religiösen Innigkeit, vor dem geistigen Inhalte die Form, namentlich die äußere Staffage noch völlig zurücktritt, die Mängel der Zeichnung, der Perspective u. s. w. wegleugnen zu wollen. So wenig wir bei solchen Werken der Kunst, in denen ein noch kindlich naiver Sinn sich ausgeprägt hat, über jene Mängel uns wundern, so wenig dürfen wir es bei der evangelischen Geschichtserzählung, wo vor dem unendlichen Interesse des Inhalts das äußerliche der Zeit und des Orts verschwindet und nur so weit zur Berücksichtigung kommt, als die Entwickelung des Ganzen es von selbst mit sich bringt" (vgl. Delitzsch über Entstehung der Evv. S. 46.). — Die neueste Evangelienkritik bei Wieseler, Ewald, Köstlin, Hilgenfeld neigt sich aufs Neue mehr der Anerkennung einer gewissen chronologischen Ordnung zu, indem aber das Ev. als das Produkt zweier oder mehrerer Quellen oder Ueberarbeitungen angesehen wird, ist das Urtheil noch schwieriger geworden, da immer gefragt werden kann, ob und inwiefern der spätere Sammler von der Anordnung des frühern abhängig gewesen sei. Nach Wieseler (Chronol. Synopse S. 305.) ist die chronologische Anordnung des historischen Stoffes nur durch Einreihung der unchronologischen *λόγια κυριακά* Matth. 5—7. 10. 13. theilweise in eine sachliche umgeändert worden. Die clairvoyante Kritik Ewalds hat 4 Schriften erschaut, aus denen unser Matth.-Ev. zusammengesetzt ist, von dessen Vf. der Vergrede nur darum diese unchronologische Stellung am Anfange gegeben wurde, weil er in der benutzten großen Redesammlung des Apostels Matth. dieselbe am Anfange gefunden hatte, während sie eigentlich, wie dies deutlicher aus Lukas erhelle, Einweihungsrede an die Zwölfe ist (Jahrb. für bibl. Wissenschaft 1849. S. 212. Die 3 ersten Evv. 1850. S. 208.). Von Köstlin, welcher in übertreibender Weise den chronologischen Charakter des Ev. im Ganzen behauptet (Ursprung und Compos. der synopt. Evv. 1853. S. 72.), ist derselbe nur auf Rechnung

des letzten Ueberarbeiters gesetzt worden. Hilgenfeld (die Evv. nach ihrer Entstehung und geschichtl. Bedeutung 1854. S. 109.), welcher eine — Geschichte und Reden in sich enthaltende — Grundschrift und durchgehende Einschaltungen des universalistisch gesinnten Redaktors, unterscheidet, schreibt dem Ueberarbeiter auch Versetzungen zu, darunter auch die der Bergpredigt, deren ursprünglicher Ort K. 10. sei. Die Schlichtung dieser Differenzen gehört einer kritischen Arbeit über das Ev. an, darin aber trifft, wie sich zeigt, von verschiedenen Seiten das Urtheil der neuesten Kritik zusammen, daß die Stellung der Rede an den Anfang der Lehrthätigkeit Jesu nicht die chronologisch richtige sei und — daß sie wahrscheinlich mit der Apostelwahl zusammengehangen. Auf das Erstere werden wir auch durch die historische Einleitung der Rede bei dem Ev. K. 4, 24. 25., beziehungsweise durch den Charakter der Rede geführt. — Die Einleitung führt uns Jesum schon in voller Würksamkeit vor, sie hat auch einen so summarischen Charakter, daß man von vornherein nicht den Eindruck bekommt, daß der Ev. einen bestimmten Zeitpunkt für die Rede habe angeben wollen. Im Inhalte der Rede ist es namentlich das *μὴ νομίσητε* V. 17., welches, wie schon von Bucer, Calvin und Chemnitz bemerkt, einen durch Jesu Würksamkeit erweckten Verdacht, als ob er die Ordnungen des Volks umstürzen wolle, voraussetzen lassen könnte. Man hat auch Gewicht darauf gelegt (besonders auch noch Meyer 3. A. S. 17. und de W.), daß Jesus hier so bestimmt seine Messianität und sein Weltrichteramt ausspreche 7, 21—23., welches sich doch wohl am ersten Anfange seines Lehramtes nicht erwarten lasse. Mit Köstlin nur den Zusatz eines spätern Sammlers hierin zu sehen, geht nicht an, da die ganze Rede von dem Tone eines *ἐν ἐξουσίᾳ λαλῶν* beherrscht wird (vgl. das *ἐγὼ δὲ λέγω*, auch das *ἕνεκεν ἐμοῦ* 5, 11.), wie auch die Zuhörer aus dem Volk diesen Eindruck erhalten haben 7, 29. Weiter indeß reicht das Gewicht dieses Bedenkens nicht als darzuthun, daß dieser Rede andere vorangegangen sind, daß sie nicht die schlechthin erste seyn kann. „Dient nun auch die ausführliche Erklärung der Wahrheiten, welche das Reich

gründen und erhalten, nicht bloß für die Zwölf, weil es ja hier überhaupt keine Geheimlehren giebt, sondern auch für alle, welche diesen ähnlich sind oder werden wollen, so hat sie doch sicher nicht eher einen Sinn, als bis ein solcher Kreis vertrauter Nachfolger Jesu sich schließen konnte" (Ewald). Was aber die Bedenken anlangt, ob wohl Christus sich von vornherein als den Messias vor dem Volke bezeichnet habe, so ist — nach Beseitigung jener Straußischen, auf das Gesetz historischer Entwickelung sich berufenden Construktion der Anfänge evangelischer Geschichte — diese Frage gewiß bejahend zu beantworten. Wie für den Täufer, so war für Christus selbst die Taufe unter den sie begleitenden Erscheinungen das Siegel seines Berufes, mit welchem das Bewußtseyn in ihm erwachte, daß seine Zeit gekommen sei. Hierin kann auch das: „Meine Stunde ist noch nicht gekommen" Joh. 2. nicht irre machen, da dies nur die Hinweisung auf seine Absicht enthält, erst in Jerusalem, dem Mittelpunkte der Theokratie, mit den Manifestationen seiner messianischen Wunderkraft aufzutreten. In Jerusalem aber tritt er nach dem kurzen Aufenthalt in Capernaum Joh. 2, 12. sofort im Tempel als Restaurator der Theokratie auf, giebt sich dem Nikodemus als der himmlische Menschensohn zu erkennen u. s. w. Sehen wir indeß auch von Joh. ab, so bezeichnet sich Christus auch bei Matth. 9, 15. als den messianischen Bräutigam, 9, 6. als den Menschensohn, welcher Sünden vergiebt, Matth. 12, 6. als den, der größer ist, als der Tempel. Das Gericht aber ist ja auch nach dem Ausspruche des Täufers das von dem erwarteten Messias zu vollziehende Werk, Matth. 3, 11. 12. (vgl. die übereinstimmenden Aeußerungen bei Hilgenfeld S. 112.). Und auch aus dem *μὴ νομίσητε* darf nicht zu viel geschlossen werden: konnte nicht Christus, nur um die positive Seite seiner Aufgabe desto mehr ins Licht zu stellen, diese Abwehr des entgegengesetzten Gedankens vorangeschickt haben? Immer aber ist die summarische Einleitung, welche Matth. der Rede giebt, der Art, daß seine Absicht gar nicht gewesen seyn kann, dieselbe der Zeitordnung nach als die erste mitzutheilen. Diejenigen Harmonisten, welche sie in die Reihenfolge bei

Johannes einordnen, haben sie daher entweder kurz vor die Joh. 5. erwähnte Anwesenheit Jesu zu Jerusalem verlegt (Paulus, Ebrard), oder nach derselben (Chemnitz, Cleric., Beng., Neand., Robinf. (Harmony of the 4 gospels 1845.).

Nun läßt sich ferner aber auch der Grund nachweisen, warum der Evangelist der Rede diese Stellung am Anfange seines Evangeliums gegeben habe.

Auch wenn unser Ev. nur als spätere Ueberarbeitung früherer Quellen anzusehen wäre, kann der Grund doch nicht in einem äußerlichen Verhältniß des Verfassers zu seinen Quellen gelegen haben. Vielmehr sind die neueren und neuesten Kritiker verschiedener Schulen darin einverstanden, daß ein didaktischer Grund dabei obgewaltet habe. Dieses ist nun ein solcher, welcher der Ueberlieferung, daß der Apostel Matth. Verfasser des Ev., zur Unterstützung dient. Zufolge dieser Ueberlieferung nämlich soll das Ev. von Matth. dem Hebräer in Palästina für judenchristliche Leser geschrieben seyn. Es ist nun anerkannt, daß die innere Beschaffenheit desselben mit dieser historischen Angabe übereinstimmt, die Beschaffenheit des Geschlechtsregisters, die Nachweisung der Erfüllung der prophetischen Weissagungen, die Polemik gegen die Pharisäer als Verfälscher der reinen Gesetzeslehre, und der nur in diesem Ev. sich findende Ausspruch über Christus als Vollender des Gesetzes Kap. 5. V. 17. Treffend Köstlin S. 15: „Es unterliegt keinem Zweifel, daß das Ev. in einer sehr nahen und engen Beziehung zum Judenthume steht. Es hat ebenso einen judaisirenden Charakter, sofern es die Thätigkeit Jesu auf das jüdische Volk beschränkt und Jesum in ein durchaus positives Verhältniß zum A. T. und zum Mosaischen *νόμος* setzt, als auch einen antijüdischen, sofern es die Unempfänglichkeit der Nation und ihrer Häupter gegen das ihr dargebotene Heil strafend hervorhebt und die Erhabenheit der Lehre Jesu über die damalige, jüdische Gesetzesauffassung mit allem Nachdruck hervortreten läßt." Unter diesen Umständen muß die Stellung der Rede an der Spitze des Lehramtes offenbar die Absicht haben einerseits den Standpunkt zu bezeichnen, auf welchem der Messias gegenüber der alttesta-

mentlichen Oekonomie tritt, andererseits gegenüber den damaligen Verfälschern der altteſt. Religion. Wie er einerseits die Propheten erfüllt hat, so andrerseits das Geſetz. Es iſt eine ſinnige Bemerkung Bruno Bauer's, daß die Bergpredigt ebenſo bedeutungsvoll den Geſammtinhalt der Lehre Chriſti bei Matth. aufſtelle, wie am Anfange des Joh. das Geſpräch mit Nikodemus den Grundgedanken der chriſtlichen Lehre bei Johannes.

Noch ſtärker wäre das Abſichtsvolle in dieſer Stellung, wäre die neuerdings von Delitzſch zuerſt in einer Abhandl. der luth. Zeitſchrift 1850., dann in den „Neuen Unterſuchungen über Entſtehung und Anlage des Ev. Matthäi 1853. S. 59. aufgeſtellte Anſicht, an welche Köſtlin ſich angeſchloſſen hat, begründet, daß die Oekonomie des Evangeliums der Anlage der 5 Bücher des Pentateuch nachgebildet iſt. Die Wahl einer ſolchen Anlage möchten wir nicht als dem Geiſte eines judenchriſtlichen Ap. widerſprechend anſehen, wiewohl der ſonſtige ſchriftſtelleriſche Charakter unſeres Ev. am wenigſten ein ſolches Kunſtſtück bibliſcher Geſchichtsſchreibung vorausſetzen läßt: ſehen wir aber auf die Stützen dieſer neuen Anſicht, ſo erſcheinen ſie ſo ſchwach, daß mit denſelben Beweismitteln und gleicher Combinationsgabe wohl auch in manchem andern religiöſen Geſchichtsbuche eine pentateuchiſche Anordnung nachgewieſen werden könnte. Wie groß daher auch der aufgewandte Scharfſinn des Verfaſſers ſei, ſo wird ſich doch am Ende nur über dieſen Verſuch das Urtheil ſprechen laſſen, welches von dem verewigten Lücke in dem Programm ausgeſprochen worden: De eo quod nimium artis acuminisque est in ea quae nunc praecipue factitatur S. Scripturae maxime evangeliorum interpretatione. 1853.

§. 3. Veranlaſſung, Zweck, Gedankengang.

Nach der der Rede Luc. 6. gegebenen Einleitung iſt dieſelbe nach Auswahl der Zwölf und, wie es ſcheint, auf Veranlaſſung dieſer Auswahl gehalten, deren V. 13. nur in der Participialconſtruktion Erwähnung gethan iſt. Matth. hat die Apoſtelwahl überhaupt nicht berichtet, ſondern ſetzt ſie K. 10. als geſchehen voraus, aber auch nach ihm iſt

die Rede zunächst für die *μαθηταί* gehalten — ein Ausdruck, welcher in der Regel nur die Zwölf bezeichnet 8, 23.; 14, 19. „Der pragmatische Zusammenhang Matth. 5, 2. ist: der Anblick der Volksmenge veranlaßte Jesum sich zur Unterweisung seiner Jünger zurückzuziehen, daher er auf den dortigen Berg stieg und sich niedersetzte, um seine Jünger zu belehren (Mey. zu Matth. 5, 2.)." Zwar sind auch die *ὄχλοι*, die Volkshaufen als Zuhörer zu denken (5, 1; 7, 28. Luc. 7, 1.): immer aber setzen solche Aussprüche wie 5, 12—16. voraus, daß in den Angeredeten das Glaubensleben bereits begonnen habe, und Aussprüche, wie 5, 12., wo die Angeredeten mit den Propheten in Parallele gestellt werden (vgl. *διδάξῃ* V. 19.) und 7, 6., lassen an Lehrer denken. Wir werden daher den näheren oder entfernteren Grad der Beziehung der Rede auf die Zuhörer auch räumlich ausgedrückt zu denken haben — im nächsten Umkreise um den Erlöser die Zwölf, im weitern die bei Lukas von den *ἀπόστολοι* noch unterschiedenen *μαθηταί* (V. 13. 17.) und am Abhange gelagert die Volkshaufen. Chrys.: *ἐπειδὴ γὰρ τὸ πλῆθος δημῶδες ἦν, ἔτι δὲ καὶ τῶν χαμαὶ ἑρπομένων, τῶν μαθητῶν τὸν χορὸν ὑποστησάμενος πρὸς ἐκείνους ποιεῖται τοὺς λόγους, ἐν τῇ πρὸς αὐτοὺς διαλέξει καὶ τοῖς λοιποῖς ἅπασι τοῖς σφόδρα ἀποδέουσι τῶν λεγομένων, ἀνεπαχθῆ, γίνεσθαι παρασκευάζων τῆς φιλοσοφίας τὴν διδασκαλίαν.* Piſc.: concio quam Christus coram discipulis ad populum habuit. Haſe: „die Rede ist zunächst an die Jünger, weiter an das Volk und an die ganze Christenheit gerichtet, als eine Constitution des Gottesreiches durch die sittlich religiöse Gesinnung." — Ist nun die Rede bei der angegebenen Veranlassung gehalten, so werden wir durch diese Veranlassung auf eben den Zweck derselben geführt, der sich bereits aus ihrer Stellung am Anfang des Ev. ergeben hatte. Welche geeignetere Veranlassung für Christum sich selbst als den Gesetzesvollender und damit die magna charta seines neuen Reiches auszusprechen, als die Erwählung der Hauptsäulen dieses Reiches am Morgen eines Tages, wo eine große Volksmenge sich versammelte. Doch würde der Zweck

nicht erschöpfend ausgedrückt werden, wollte man die Rede, wie es schon von Chemnitz harmon. I. S. 112. geschehen, und besonders nach Chemn. von Zachariae, Beauſobre, Pott, K. Ch. L. Schmid in den exeget. Beitr. Th. II. und vielen andern die Inaugurationsrede der Apoſtel nennen. Wenigſtens eine Inſtruktionsrede — welchen Ausdruck auch noch Baur braucht (Zeller Jahrb. 1846. S. 529.) — wäre es nicht, denn auf die Ausſendung der App. findet keine beſondere Beziehung ſtatt, vielmehr unterſcheidet ſich in dieſer Hinſicht, wie von Grot. und Neander bemerkt wird, die Inſtruktionsrede K. 10. weſentlich. Zu einſeitig wäre auch der Zweck gefaßt, wollte man denſelben nur negativ beſtimmen als Bekämpfung phariſäiſcher Irrthümer oder Beſeitigung irdiſch-meſſianiſcher Erwartungen, wie dies von Janſenius *), Rau, Paulus, Heß, Roſenmüller geſchieht: dieſer negative Zweck war nur die Kehrſeite des poſitiven, die neue Reichsökonomie als die tiefſte Erfüllung der alten zu bezeichnen, womit denn auch über die oberflächliche Frömmigkeit des phariſäiſchen Judenthums das Gericht erging. Von den verſchiedenſten Seiten her iſt in neueſter Zeit der oben angegebene Zweck anerkannt worden, von Neander und Baur, von Delitzſch und Meyer, von Ebrard und von Köſtlin und Ewald.

Was nun die Gliederung betrifft, ſo hängt das Urtheil darüber von dem über Vollſtändigkeit und Zuſammenhang der Rede ab. Die ſtrengſte Gliederung hat man nachweiſen zu können geglaubt auf Grund der Annahme ſymboliſcher Zahlengruppen. So findet Ewald in der Einleitung 7 Seligpreiſungen, im übrigen 5. K. den Nachweis der Geſetzerfüllung an 7 Hauptpflichten; K. 6. und 7. abermals 7 Tugendmittel. Solche numeriſche Gliederung namentlich poetiſcher Bücher iſt ja aus den Sprüchwörtern, Jeſus Sirach und den Pſalmen erweislich; ſie findet ſich überhaupt bei gehobener Sprache und entſpricht dann ebenſo wie Reim, Metrum und Parallelismus dem Bedürfniß nach gebun-

*) Janſenius: justitiam non sitam esse in externis caeremoniis sed in affectu.

dener Rede. Eben darum darf sie indeß auch nicht in einfach didaktischer Sprache gesucht werden, im vorliegenden Falle ist sie aber nur mit Hülfe künstlicher Operationen, wie die Einschaltung eines selbstgemachten Spruches nach V. 41. (!) nachweislich gewesen. Wie großen Spielraum dabei die combinirende Phantasie habe, ergiebt die abweichende Combination bei Delitzsch, welcher auf Grund der Zahlensymbolik zehn Seligpreisungen entsprechend den 10 Gesetzesworten annimmt, K. 5, 41—48. 2mal 3 Gegensätze gegen das was den Alten gesagt ist, Kap. 6, 1—18. 3 Gegensätze gegen das Thun der Heuchler; mit Uebergehung von Kap. 7 wird dann nur auf den „bemerkenswerthen Parallelismus" aufmerksam gemacht, daß die Rede mit dem Gleichnisse vom Hausbau schließt, wie der Exodus, welcher die Mosaische Gesetzgebung enthält, mit dem Bau des Zeltes (!) S. 78*). — Wir halten es für gerathener, bei dem stehen zu bleiben, was sich zur Evidenz bringen läßt. Daß die Rede einen strengeren Gedankenfortschritt gehabt haben werde, wird man vorauszusetzen veranlaßt, wenn man am Anfange 5, 1—20. und am Schlusse 7, 12–27. einen solchen findet und zwar von so originellem Gepräge, daß dasselbe für seine Ursprünglichkeit zeugt**). Wird dennoch dieser Fortschritt anscheinend von 6, 19 — 7, 11. vermißt, so wird die Vermuthung gerechtfertigt erschei-

---

*) Uebrigens würde die numerische Gruppirung, falls sie Grund hat, eher auf Rechnung des Referenten als auf Rechnung Christi selbst gesetzt werden müssen — nicht sowohl weil dieselbe Christi unwürdig wäre, als weil es nach der Beschaffenheit der Rede ungewiß bleibt, ob sie vollständig von dem Evangelisten überliefert worden. Könnte sie nicht ebenso für den Referenten als mnemonisches Schema gedient haben, wie die Zahl 14 im Geschlechtsregister? —

**) Die Makarismen rechnet de Wette zu den sinnreichsten und gehaltvollsten Stellen des Ev., so daß dieser Eingang „vorzüglich die Aechtheit der Rede außer Zweifel setzt." Nach Baur freilich soll eben diese künstlerische Anlage am wenigsten von Jesu selbst herrühren können, sondern nur von einem späteren Bearbeiter (krit. Unters. S. 586.). Wäre nur nicht die Rede bei dieser künstlerischen Anlage — die doch auf nichts anders hinauskommt als auf einen schönen Gedankenfortschritt — zugleich das Muster der volksmäßigsten und originellsten Beredtsamkeit!

nen, daß die Schuld davon nur dem Ev. zugeschrieben werden kann, der entweder nur „die auf einander folgenden Pointen behalten, die Uebergänge aber verloren" (Ebrard), oder aber die Rede durch fremdartige, in anderen Zusammenhang gehörige Redeelemente erweitert hat. Es wird sich später zeigen, daß für die erstere Ansicht mehr spricht als für die zweite. So wird denn die Ansicht über die Gliederung diese seyn. V. 3—16. Einleitung: die Grundbedingungen für die Theilnahme am Reiche; V. 17—20. das Thema: der Messias bringt die Erfüllung des Gesetzes in seiner ganzen Tiefe; V. 21—48. die Ausführung desselben. K. 6, 1—18. das Motiv christlicher Gerechtigkeit — nur das Wohlgefallen Gottes; V. 19—34. die Gerechtigkeit des Reiches Gottes das höchste Gut und Lebensziel. Kap. 7, 1—11. unzusammenhängende Ermahnungen; V. 12. der allgemeine Kanon für die Pflichten gegen den Nächsten; V. 13—20. je schwerer der Weg, desto nothwendiger treue Führer und Lehrer; V. 21—27. die peroratio: nur die in den Willen aufgenommene göttliche Lehre macht selig.

§. 4. Die Ursprünglichkeit der Rede.

Nachdem sich bereits erwiesen hat, daß die Relation bei Lukas weniger auf Treue Anspruch machen kann als die bei Matth., kehrt die Frage bei Matth. wieder, ob die Rede, wie sie bei ihm vorliegt, nach Form und Inhalt die Urgestalt derselben, wie sie von Christo gehalten worden, wiedergebe. Der Zweifel daran richtet sich entweder nur auf die Form der Worte und richtige Einreihung der Sätze oder auch auf die Ursprünglichkeit der Sentenzen selbst.

Wir fragen zunächst nach der Ursprünglichkeit der Form. Diese formelle durchgängige Treue ist auf dogmatischem Grunde von der engsten Inspirationstheorie vertheidigt worden — auch von solchen, welche wie Stier bei Matth. dem Apostel für unzulässig ansehen, was sie bei Lukas dem Apostelschüler zugeben zu dürfen glauben (s. o. S. 4.). Eine freiere Inspirationsansicht wie die von Calvin, Calixt, den katholischen, arminianischen und socinianischen Theologen fand dagegen kein Bedenken, Un-

genauigkeiten in den Worten, Versetzung der Sentenzen oder Einschaltung derselben aus zu anderer Zeit gehaltenen Reden zu statuiren. Vgl. die freie Aeußerung Luthers über die Abschnitte Matth. 24. und Luc. 21., wo die Ausleger streiten, was sich darin auf die Zerstörung Jerusalems und was auf das Weltende beziehe: „Matth. und Markus werfen die beiden durch einander und halten nicht die Ordnung, die Lukas gehalten hat" (bei Walch XI. S. 2496.). So heißt es auch bei Maldonat (zu K. 7.): in concionibus Christi nec omnia quae dixit nec eo quo dixit ordine recensent evangelistae, contenti praecipua ejus doctrinae capita commemorare. Unter dem Einflusse neuerer Ansichten über die Entstehung der Evangelien wurde auch jenes freiere Urtheil über die formelle Richtigkeit der Berichte von den Reden Jesu allgemein, namentlich über die theilweisen Einschaltungen von Sprüchen am unrechten Orte, und in Betreff der längeren Reden Christi bei Matth. wurde nach dem Vorgange von Calvin und Crell von Corrodi, Eichhorn, Schulz, Sieffert als Eigenthümlichkeit gerade dieses Evangelisten bezeichnet, daß er verwandte Reden zu gruppiren suche — wie hier in der Bergrede auch K. 10. in der Instruktionsrede der Ap., K. 13. in der Parabelsammlung, K. 23. in der Strafrede an die Pharisäer. Zum Beweise wurde darauf verwiesen, daß sich von allen diesen Reden viele Bestandtheile bei Lukas und Markus in historisch motivirtem Zusammenhange finden. Es kam nun in Frage, ob diese Sprüche einzeln und zufällig an einander gereiht seien oder von dem Ev. in einen Zusammenhang gebracht. Während die Mehrzahl jenes behauptete, wurde von Herder mit feinem Takte bemerkt, daß so gedankenlos diese Einreihung doch nicht geschehen seyn könne. „Einzeln hatte Lukas diese Sprüche Christi und Parabeln gehört, einzeln schaltete er sie dem ältern kürzern Evangelium, womit er ausgesandt war, ein an dem Orte, der ihm am besten dünkte — kein Wunder also, daß die Sprüche der Bergpredigt, auch andere Reden und Gleichnisse in ihnen zerstreut sind. Bei Matth. sind sie nach einem andern dogmatischen Zwecke, der dem Evangelium

Lucä ganz fremd ist, eingefügt; er nahm sie auf und giebt ihnen die Tendenz, die sein ganzes Ev. haben sollte. Mehrere bekommen eine andere Veranlassung, einige Aussprüche gar eine andere Deutung" (Ueber Zusammenstimmung unserer Evv. 1798). Seit dem Anfange dieses Jahrhunderts wird nun die Ueberzeugung von einem befriedigenden Zusammenhange in den Reden Christi immer allgemeiner, bei Fritzsche, Olshausen, Meyer, Schneckenburger, insbesondere Baur (S. 587.), aber auch — nicht auf Rechnung des ursprünglichen Redners, sondern des kunstreich combinirenden Gnomensammlers gesetzt. Dann erhob sich allerdings für diejenigen, für welche noch nicht der Anfänger des Christenthums im Verhältniß zum dialektischen Fortschritt seiner Nachfolger eine verschwindende Größe geworden ist, das schwer ins Gewicht fallende Bedenken: ob denn in diesem Fall der Jünger über seinen Meister gekommen sei? So wurde denn von anderer Seite der Zusammenhang und Fortschritt der Rede — wiewohl allerdings unter Annahme einzelner Einschaltungen — als der ursprünglich von Christo ausgegangene angenommen (Neander, de Wette, Meyer 3. Ausg.).

Während nun bei den genannten Exegeten die Ursprünglichkeit der Rede wieder eine größere Anerkennung gefunden, verlor sie dieselbe und zwar auch die Ursprünglichkeit der Gedanken selbst unter dem Fortschritte der Evangelienkritik seit Wilke und Bruno Bauer. Je mehr die Kritik mehrfache Ueberarbeitungen von verschiedenen dogmatischen Standpunkten aus annehmen zu müssen glaubte, desto näher lag es, manches von dem Material auf Rechnung der Ueberarbeiter zu setzen. So wird denn schon bei Wilke (der Urevangelist S. 586.), nach welchem Markus die Grundlage des Evangeliums des Matth. und Lukas seyn soll, der Bericht des Matth. von der Bergpredigt als eine zum Theil ganz willkührliche Erweiterung des bei Lukas vorliegenden Textes angesehen, und Br. Bauer versucht durch Kritik der einzelnen Sprüche nachzuweisen, wie dieselben, vom Selbstbewußtseyn der Gemeinde erzeugt, zuerst von Lukas niedergezeichnet, in zweiter Potenz von Matth. ver-

arbeitet worden, ja selbst das Vaterunser hat sich erst „in der Gemeinde gebildet aus den einfachen und allgemeinen Religionskategorien, welche die Gemeinde als ihr Erbstück mit dem A. T. überliefert bekommen hatte“ (Kritik der Synoptiker I. S. 362.). „Wie sehr auch — so lautet das Schlußurtheil bei Baur krit. Unters. S. 605. — die Geschichtlichkeit der Reden Jesu bei Matth. ihrem substantiellen Inhalt nach über allem Zweifel erhaben ist, so ist doch auch bei ihnen in formeller und materieller Hinsicht der Composition des Evangelisten ein nicht geringer Antheil zuzuschreiben.“ Durch drei verschiedene dogmatische Standpunkte ist nach Köstlin das Ev. hindurchgegangen (a. a. O. S. 55.), „die Redensammlung ist noch ganz judenchristlich, der judenchristliche Verfasser schon halb (petrinisch-universalistisch), der letzte Bearbeiter absolut universalistisch und katholisch.“ Nach Heilgenfeld (a. a. O. S. 114.) „steht der Verfasser der Grundschrift noch ganz auf dem Standpunkt der Urgemeinde und der Urapostel, auf welchem man wie bei Titus den vollen Eintritt in die Gemeinde des Messias von dem Uebertritte zum Judenthum durch die Beschneidung abhängig machen wollte, die *ἀποστολὴ τῶν ἐθνῶν* als etwas zu dem Beruf der ursprünglichen judenchristlichen Apostel fremdartiges ansah, was man höchstens dulden könne.“ In diesem judaistischen Interesse sind denn auch Aussprüche Jesu wie Matth. 5, 18. 19. modificirt, „da das ganze Auftreten des Paulinismus innerhalb des Christenthums eine Unmöglichkeit gewesen wäre, wenn Jesus die unverbrüchliche Geltung des Gesetzes auf diese Weise behauptet hätte. Eine Annäherung an das Heidenchristenthum wird in der Ueberarbeitung durchgeführt.“ Bei alledem hat auch die neueste Kritik sich dem Zugeständnisse eines ursprünglichen historischen Kerns namentlich in dieser Rede nicht entziehen wollen. „Die Rede macht, heißt es bei Baur S. 585., im Ganzen unstreitig den Eindruck des Unmittelbaren und Ursprünglichen, und wenn irgend etwas, so gehört gewiß der so ganz den Geist einer lebensfrischen Polemik athmende antipharisäische Theil derselben zu dem ächtesten, das aus dem Mun-

de Jesu gekommen in unseren Evangelien aufbewahrt ist." Noch überschwänglicher lauten die besonders der Bergrede geltenden Aeußerungen bei Ewald (Jahrbücher 1849. S. 197.). „Nur um so unzweifelhafter muß uns einleuchten, wie gewiß diese Sprüche dem Verfasser ihrem reinen Stoffe nach aus Rückerinnerungen zukamen ... aber noch weit bewunderungswerther als dieser großartige Zusammenhang, in welchem alles sich neu und dennoch so ungezwungen einfügte, ist der lebendige Hauch, der alles durchströmt, die rein schöpferische Kraft, welche überall in dem einzelnen Satze wie in dem ganzen Gefüge und Fortschritt der Rede hervorsprüht, der unnachahmliche rednerische Schwung, welcher in wenigen Worten und Sätzen sich bis zum äußersten steigert und mit leichtester Wendung sich wieder in ruhige Würde herabläßt, die ganze erhabene Gewalt, welche jede, auch die entfernteste Wahrheit unentweichbar trifft und mit jedem Schritte unwiderstehlich wächst u. s. f."

So kommt es also, um in der vorliegenden Frage einen Standpunkt zu gewinnen, auf das kritische Urtheil über die Authentie des Ev. in seiner vorliegenden Gestalt an. In immer engere Beziehung hat die allerneueste Kritik wiederum Matth. den Ap. zu dem ersten Ev. gesetzt, von Ewald und Köstlin ist die Sammlung der *λόγια κυριακά* — eine Sammlung nicht bloß von Sprüchen, sondern von Reden des Herrn, durch Matth., als „Grundlage" unsers Ev. anerkannt — von Hilgenfeld selbst eine griechische, Reden und Geschichte verbindende, Grundschrift des Ap. behauptet worden. Während nach Baur das griechische Ev. erst in das J. 134 gesetzt werden konnte, kann es nach Köstlin, Hilgenfeld, Ewald nur vor die Zerstörung Jerusalems, also um das J. 70., gesetzt werden. Wenn nun aber von diesen Kritikern einfache oder mehrfache, namentlich tendenziöse Umarbeitungen der Grundschrift angenommen werden, so müssen wir dagegen daran festhalten, daß uns in unserm griech. Matth. eine im Wesentlichen dem Urtext entsprechende Uebers. vorliege. Insofern ist uns auch die materielle Ursprünglichkeit der von Jesu überlieferten Reden unzweifelhaft. Wohl

aber kann die formelle Ursprünglichkeit in Zweifel gezogen werden: die Vollständigkeit, die Genauigkeit des Zusammenhangs, die Richtigkeit der Einreihung sämmtlicher Aussprüche. Es bedarf diese Frage einer eingehenderen Untersuchung.

Es hat sich gezeigt, daß wenn auch in einem großen Theil der Rede sich ein Zusammenhang nachweisen läßt, derselbe doch von K. 6, 19. an nicht leicht zu verfolgen und in K. 7, 1—11. gänzlich ausgeht. Es finden sich ferner Ausführungen, bei denen man zweifelhaft seyn kann, ob sie nicht bloß um der Verwandtschaft des Gegenstandes willen angeschlossen worden K. 5, 25. 26. 29. 30. 6, 7—15. Was aber noch viel wichtiger, ein großer Theil der Bergrede findet sich bei Lukas in ganz anderer Verbindung, und, wie es scheint, seiner historischen Motivirung nach mitgetheilt, vgl. Luc. 11, 1 f. mit Matth. 6, 9; Luc. 12, 32—34. mit Matth. 6, 19—33.; Luc. 11, 9—13. mit Matth. 7, 7—11.; Luc. 8, 16. 17. mit Matth. 5, 15.; Luc. 11, 34. 35. mit Matth. 6, 22. 23.; Luc. 12, 58. 59. mit Matth. 5, 25. 26.; Luc. 13, 24. 25. mit Matth. 5, 13.; Luc. 16, 13. mit Matth. 6, 24.; Luc. 16, 18. mit Matth. 5, 32; Marc. 9, 50. mit Matth. 5, 13. Zwar haben nun unter den Neueren noch zwei Theologen die durchgängige Ursprünglichkeit der Rede auch ungeachtet dieser Erscheinungen in Schutz genommen, Dr. Paulus und Stier; die fragmentarische Form von K. 7, 1—11. wird ausdrücklich dem didaktischen Styl des Orients vindicirt, „damit endlich jeder etwas mitnehmen könnte", heißt es bei Paulus exeg. Handbuch I. S. 584., „schließt Jesus nach Art der orientalischen Weisheitslehrer mit kürzeren weiseren Denksprüchen"; und auch Stier (Reden Jesu I. S. 254.) will die unvermittelten Uebergänge als „die rechte Art geistlicher Rede" angesehen wissen. Dies nun dürfte schwer einleuchtend zu machen seyn, zumal gegenüber dem trefflichen Zusammenhange des Anfanges und Schlusses der Rede; vielmehr erschien es in der Periode der Vorliebe für Lukas (s. oben S. 4.) unzweifelhaft, daß hier überall der Vorzug geschichtlicher Genauigkeit auf Seiten des Lukas sei, welches von vornherein man auch vorauszusetzen geneigt seyn wird. Eine andere Voraussetzung wird sich freilich ergeben müssen

von dem Standpunkt der neuesten kritischen Ansicht über Matth. und Lukas aus. Nachdem man sich von den verschiedensten Seiten darüber vereinigt hat, daß das Ev. Matth. Christo selbst um vieles näher stehe als das des dritten Ev., wird man auch geneigt seyn, nicht in diesem, sondern in jenem die ursprünglichen Relationen vorauszusetzen. Es kommt indeß auf eine specielle Prüfung der bei Lukas vorliegenden Parallelen an, und wir unterwerfen zuvörderst die mit den Aussprüchen der Bergpredigt Hand in Hand gehenden einer Prüfung.

Am bereitwilligsten würde man eine Einschaltung anerkennen bei den zusammenhangslosen Sprüchen 7, 1—11., namentlich 7, 6. Aber zu V. 6. findet sich keine Parallele, und gerade 7, 1—5. ist auch in der Bergrede bei Luk. enthalten, welcher Umstand dafür spricht, daß die Worte als ursprünglich anzusehen. Dagegen begegnet uns Matth. 7, 7—11. bei Luk. in einem andern Zusammenhange 11, 9—13., doch in einem solchen, für dessen Ursprünglichkeit durchaus keine Bürgschaft gegeben ist. Luk. schließt nämlich an die Mittheilung des Gebetes des Herrn mehrere das Gebet betreffende Aussprüche, zuerst durch die Formel *εἶπε πρὸς αὐτούς* V. 5., sodann den unsrigen durch *κἀγὼ ὑμῖν λέγω* V. 9. — Formeln, welche nachweislich von ihm gebraucht werden, wo nur eine äußerliche Aneinanderreihung stattfindet vgl. 6, 27. 39. 12, 4. 8. 15. 22. 24, 44., der Ausdruck *πνεῦμα ἅγιον* aber V. 13. ist, wie schon bemerkt wurde (ob. S. 6.), gewiß ursprünglicher als der unbestimmte *ἀγαθά*. — Sodann läßt der weniger einleuchtende Zusammenhang Matth. 6, 19 f. die Herübernahme aus Luc. 12, 22—34. wahrscheinlich erscheinen; fast in allen Worten findet hier Uebereinstimmung statt, sodaß an Wiederholungen in verschiedenen Zeiten nicht gedacht werden kann, und bei Luk. steht der Abschnitt in passendem historischen Zusammenhange mit den vorangegangenen Reden über die *πλεονεξία*. Auch Delitzsch (a. a. O. S. 78.) erklärt sich neuerlich der Ansicht geneigt, daß Matth., um ein Gesammtbild der Lehrweise des Herrn zu geben, angeschlossen habe was in einen andern Zusammenhang gehört. Läßt man jedoch

die Annahme gelten, daß bei Matth. die Bindeglieder der Rede ausgefallen seyn können, wie man doch bei K. 7, 1—5. wegen der Uebereinstimmung mit der Relation des Luk. zugeben muß, so steht die Materie dieses Abschnittes nicht außer Zusammenhang mit dem was vorhergeht. Es war vorher ausgesprochen worden, daß der Hinblick auf das göttliche Wohlgefallen das einzige rechte Motiv der guten Werke; treffend konnte hieran sich anschließen, daß „die Gerechtigkeit des Reiches Gottes" d. i. die Erfüllung des göttlichen Willens das höchste Lebensziel und das einzige Gut des Reichsgenossen seyn solle. Blicken wir ferner auf den Context dieses 12ten K. des Luk. von V. 13. an, so ist schon die Warnung vor der *πλεονεξία* an die Bitte um die Erbschichtung nur durch jenes lose verknüpfende *εἶπε δὲ πρὸς αὐτούς*, ebenso die Parabel V. 16. durch ein *εἶπε δὲ παραβολὴν πρὸς αὐτούς* (vgl. 6, 39. 18, 1.) angereiht, wie man sich doch nicht auszudrücken pflegt, wenn man fortlaufende Reden mittheilt. Wenn nun V. 22. wieder mit einem *εἶπε δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ* fortfährt, so wird man freilich zugeben müssen, daß darin der Gegensatz gegen die an die *ὄχλοι* gerichteten Aussprüche liegen könne (vgl. 16, 1. mit 15, 3., ferner 10, 23. 17, 22.), aber die Vermuthung wird sich doch aufdrängen, ob durch die Formel nicht auch hier bloß Sinnverwandtes angefügt werde. Daß das *εἶπε δὲ πρὸς τ. μαθητάς* in K. 17, 1. so stehe, ist die Ansicht der meisten Kritiker (de Wette, Hilg. u. a.). Das, was nach unserm Abschnitt folgt, nämlich die Hinweisung auf die Paruſie V. 35 f. kann wenigstens nicht unmittelbar an das Vorhergehende sich angeschlossen haben. Dazu kommt nun, daß die Kenntniß, welche Luk. von dem besprochenen Redeabschnitte gehabt, nachweislich eine ungenauere als die des ersten Ev. ist. Zunächst findet sich V. 32. ein gar nicht in den Zusammenhang gehöriger Zwischengedanke; auch hat V. 33. bei Luk. abermals mehr eine „innerchristliche Conformation" erfahren (s. ob. S. 7.). Bei Matth. ruht ferner die Schwerkraft der Paräneſe auf dem zusammenfassenden Satze 6, 33., Luk. aber läßt die Aussprüche V. 19—21. erst nach V. 33. nachfolgen, wodurch der Fortschritt der Rede

durchaus unterbrochen und V. 21. des Matth., welcher dort eine so bedeutsame Stelle hat, nunmehr ganz aus seinem bedeutsamen Zusammenhange gerissen, den Schlußstein der Rede bildet. Gewiß ist diese Instanz eine nicht künstlich aufgesuchte, sondern natürlich sich darbietende und erhebliche. Dagegen kann es keineswegs als ursprünglichere Individualisirung erscheinen, wenn Luk. V. 24. Raben statt der Vögel setzt; diese Individualisirung ist nur Reminescenz an die Schriftstellen von den jungen Raben, welche Hiob 38, 41. Psalm 147, 9. als die unberathensten Thiere darstellt, weil sie von ihren Aeltern verlassen werden — es folgt ja auch sogleich wieder *πόσῳ μᾶλλον διαφέρετε ὑμεῖς τῶν πετεινῶν.*

Am allgemeinsten ist Luk. vor Matth. der Vorzug zuerkannt worden in der Stellung des Vaterunsers, schon von Calv., von Schleierm., Sieffert, Olsh., Strauß, Neander — nach Ebrard der einzige Fall, wo die Stellung bei Luk. vorzüglicher. Prüfen wir diese Ansicht näher. Ist zuzugeben, daß die ohne alle Zeitangabe mitgetheilte Erzählung über die historische Veranlassung des Vaterunsers nicht akoluthistisch sei, so läßt sich über die Zeit, wo der erwähnte Vorfall stattgefunden, ob vor oder nach der Bergrede, nicht urtheilen. Daß nach dem Anhören der Bergrede ein Apostel diese Bitte an den Herrn gerichtet habe, wurde schon von Socin für undenkbar erklärt, ebenso von Corrodi (Beitr. zur Bef. des vernünft. Denkens, H. IX. S. 68.), Eichhorn (allgem. Bibliothek II. S. 354.); daß es vor der Bergpredigt geschehen, hielt man in der irrthümlichen Annahme, daß Luk. hier akoluthistisch erzähle, für unzulässig. Wie dem auch sei, so ist doch zuerst zu fragen, ob denn unter dem *μαθητής* eben nur ein Apostel zu verstehen, ob es nicht ebensowohl ein Anhänger aus dem weitern Jüngerkreise (Euthymius) seyn könne. Wenn dies, so fällt das Bedenken überhaupt hinweg. Es sei indeß ein Apostel — warum sollte nicht Christus das Gebet, welches er einst einem Apostel auf eine Privatveranlassung mitgetheilt, allen Aposteln und dem Volke später als Vorbild des rechten Gebetes mitgetheilt haben? Gesetzt indeß,

dieser Vorfall war später als die Bergpredigt, so können wir auch darin nichts Undenkbares finden, wenn Christus das gegebene Vorbild eines kurzen und doch inhaltvollen Gebetes später auch dem Apostel empfahl, der eine wörtliche Gebetsformel forderte. Zu verlangen, daß alsdann auf das früher mitgetheilte Gebet verwiesen seyn müßte, hieße verkennen, wie die evangelischen Redeüberlieferungen überhaupt nur die Spitzen der Reden Jesu enthalten. Umsoweniger wird man sich entschließen können, das Gebet des Herrn aus der Bergpredigt zu verweisen, da man alsdann auch genöthigt wäre, die vorbereitenden Aussprüche V. 7. 8. und die nachfolgenden V. 14. 15., die doch gewiß das Gepräge der Ursprünglichkeit an sich tragen, für unhistorisch zu halten. Allzu zuversichtlich urtheilt Neander: „Es ist gewiß, daß die Erwähnung des Vaterunsers nicht in den Zusammenhang der Bergpredigt gehört, denn dort war nicht der Ort, die ganze Lehre vom Gebete abzuhandeln, sondern es war vom Gebet wie vom Fasten nur in einer ganz bestimmten Beziehung die Rede." Allein „die ganze Lehre" vom Gebet wird ja auch nicht vorgetragen, es wird ja nur ein Beispiel von einem kurzen und doch inhaltvollen Gebete gegeben. Ist solches nicht gerade hier am Orte, wo vorher von heuchlerischem und ohne Zweifel auch langem Gebet (Matth. 23, 14.) die Rede war? Schon von Strauß wurde hier auf die entgegengesetzte Seite getreten und, wie auch von Baur, selbst die historische Situation des Luk. als dessen eigene aus Reflexion über den Inhalt des Gebetes entstandene Zuthat angesehen.

Die erwähnten Parallelen bei Luk. sind die vornehmsten, die übrigen nämlich ermangeln entweder des Zusammenhanges, welchen auch der Scharfsinn von Schleierm., Olshausen, Volkmar, kaum nachzuweisen vermocht hat, oder sie sind Wiederholungen von in verschiedenen Zeiten gesprochenen Gnomen. Wie bereitwillig man nämlich auch zugestehen muß, daß einzelne in der Ueberlieferung fortgepflanzte Sprüche Jesu eben in der Ueberlieferung an verschiedene verwandte Redebestandtheile angeschlossen wurden, ebenso unbestreitbar ist doch auch das Vorkommen von Sprüchen

in verschiedener Verbindung häufig als Wiederholung anzusehen, nur daß dasselbe nicht wie von Bengel, Ebrard bei größeren Redeabschnitten wie Luc. 12, 22 f. zugegeben werden kann. Wir finden ja Wiederholungen nicht bloß bei verschiedenen, sondern auch bei demselben Ev.: „Wer Ohren hat zu hören" u. s. w. Matth. 11, 15. 13, 9. „Die ersten werden die letzten seyn" Matth. 19, 30. 20, 6. „Viele sind berufen" u. s. w. Matth. 20, 6. 22, 14. „Aergert dich dein Auge" u. s. w. Matth. 5, 30. 18, 9. „Ein guter Baum kann nicht" u. s. w. Matth. 7, 18. 12, 33. „Niemand zündet ein Licht an" u. s. w. Luc. 8, 16., 11, 33. „Es ist nichts verborgen" u. s. w. Luc. 8, 17. 12, 2. Dasselbe findet ja auch in Bezug auf die Aussprüche gewisser Grundwahrheiten des Ev. statt: „Werdet ihr nicht wie die Kinder" u. s. w. Matth. 18, 3. 19, 14. „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt" u. s. w. Matth. 10, 38. 16, 24. „Des Menschen Sohn ist gekommen selig zu machen was verloren ist" Matth. 18, 10. 9, 13. Luc. 19, 10. „Wenn ihr Glauben habt" u. s. w. Matth. 17, 20. 21, 21. „Wer sein Leben findet" u. s. w. Matth. 10, 39. Luc. 17, 33. Joh. 12, 25. „Der Knecht ist nicht größer als sein Herr" findet sich bei Joh. zweimal und zwar mit Rückweisung auf den frühern Ausspruch Joh. 13, 16. 15, 20. Matth. 10, 24. Luc. 6, 40.; solche Rückweisungen kommen gerade bei Joh. noch vor 10, 26. 13, 33.

Auf dasselbe Resultat einer im ganzen wie es scheint richtigeren Einreihung der Aussprüche der Bergpredigt führt uns auch die nähere Prüfung der übrigen längeren Reden Jesu bei Matth. Aus Matth. 23. findet sich ein längeres Redestück in dem historischen Zusammenhange der Tischrede bei dem Pharisäer Luc. 11, 38. Zwar müssen wir hier die richtigere historische Motivirung bei Luc. V. 39—46. anerkennen, dagegen eignet sich V. 47 f. weit mehr für die letzte Periode Jesu, in welcher es bereits mit den Leitern des Volkes zu völligem Bruch gekommen war, in welcher auch die einzelnen (bei Matth. vorangehenden) zum Theil verwandten Strafreden und Parabeln gesprochen sind. Eine längere Rede Jesu vor Volk und Jüngern als Abschluß seiner letzten Wirksamkeit im Tempel deuten ja auch Mark. und Luk. in derselben

Zeit an (Marc. 12, 38 f. Luc. 21, 45 f.), und offenbar giebt der Bericht dieser Evv. nur Bruchstücke. Die Rede Christi nach Matth. hat wie die Bergrede ihr exordium und sehr passend bildet V. 49 f. des Luk. bei Matth. (dessen Bericht hier auch formell getreuer) eine energische peroratio, während V. 52. bei Luk. lose nachschleppt. Es kommt dazu, daß die letzten Schlußworte bei Matth. V. 37—39. bei Luc. K. 13, 34. 35. gewiß an unrichtiger Stelle stehen, denn nicht beim Abschiede aus Galiläa passen sie, sondern nur beim letzten Abschiede von dem Tempel, wie auch die Erwähnung des Tempels V. 38. zeigt*). Die prophetische Strafrede mit dem energischen Schlusse V. 34—36. löst sich am Ende höchst ergreifend in eine wehmüthig-ernste Apostrophe auf. Zweifelhafter für Matth. stellt es sich bei der Instruktionsrede. Mit Ausnahme nur ganz weniger Verse läßt sich die gesammte Rede aus Sprüchen zusammensetzen, welche bei Luk. und Mark. in andern Verbindungen vorkommen. Auch aus der Beschaffenheit des Inhalts hat man erweisen wollen, daß Christus damals diese Rede nicht so, wie sie vorliegt, habe halten können, nämlich aus dem Inhalte von V. 15—23. Wenn der Erlöser hier V. 17—23. nicht nur von Verfolgungen, sondern selbst von der Predigt vor den Heiden spricht — in Widerspruch mit V. 5. — wenn Christus V. 23. seine baldige Wiederkehr verheißt, so gehören solche Aussprüche, wie es scheint, nicht in eine Rede bei der ersten Aussendung der Jünger, sondern in Reden über ihre spätere Missionswürksamkeit. Würklich finden sich auch in Bezug auf diese spätere Aussendung sehr ähnlich lautende Sprüche Luc. 21, 12—19. Marc. 13, 9—13. Aber doch hat Christus eben nach Luk. schon bei einer vorhergehenden Veranlassung einen gleichlautenden Ausspruch gethan, vgl. Luc. 12, 11. 12. mit Matth. 10, 19. Und zwar findet sich dort, nämlich Luc. 12, 11. 12. dieser Ausspruch in einer

*) Gerade in dieser Rede finden sich sehr wesentliche formelle Differenzen (vgl. bei Luc. V. 39. 40. 44. 48—52.); die genauere Erwägung führt nun hier zu dem Resultate, daß mit Ausnahme von V. 39. 40. bei Luk. an den übrigen Stellen die Relation des Matth. den Vorzug größerer Ursprünglichkeit hat.

Rede, in welcher auch der Inhalt von Matth. 10, 26—33. vorkommt, vgl. Luc. 12, 1—9. Ja auch Matth. selbst K. 24, 9. 13. hat ähnliches wie hier in Betreff der Verfolgungen und der Würksamkeit unter den Heiden. Kommen nun bei Matth. und bei Luk. an zwei verschiedenen Punkten der Geschichte ähnliche Aussprüche über jene Themata vor, soll man daraus nicht folgern, daß Christus bei zwei Gelegenheiten sich ähnlich hierüber ausgesprochen? Ist es nicht wahrscheinlich, daß ein zwiefacher Stock von Aussprüchen dieser Art vorhanden war, einer aus der früheren und einer aus der letzten Zeit? So ist denn nur zu fragen, ob die Stellung der mit Matth. 10. zusammentreffenden Aussprüche von Luc. 12, 1—12. an der erstern oder an der letzteren Stelle die angemessenere sei? Während Schleiermacher hier dem Luk. den unbedingten Vorzug gab, wird von Neander auch hier die Uebertragung von Einzelnem aus der einen in die andere Redegruppe zugegeben. Es ist hier schwer mit Sicherheit zu entscheiden. Doch läßt sich im Interesse des Matth. folgendes bemerken. Zuvörderst muß anerkannt werden, daß die an die Ap. gehaltene Aussendungsrede nicht so kurz gewesen seyn kann, wie sie Luc. 9, 1 f. und Marc. 6, 7. mittheilt: schon insofern wird man geneigt seyn, bei Matth. ein ursprünglicheres Mehr vorauszusetzen. Ferner findet sich auch hier in diesem 12ten K. wiederum bei Luc. V. 4. die, wie es scheint, einer Aneinanderreihung dienende Formel: *λέγω δὲ ὑμῖν, τοῖς φίλοις μου.* Auch ist V. 25. bei Matth. an der richtigen Stelle eingefügt, während Luk. es K. 6, 40. aufgenommen. Endlich dürfte die Form des Ausspruches V. 27. bei Matth. mehr den Charakter der Ursprünglichkeit an sich tragen, als die bei Luc. V. 3. Was aber die Mission unter den Heiden betrifft, so könnte es nicht befremden, wenn Christus schon bei der ersten Aussendung Manches im Hinblick auf die zukünftige Mission geredet hätte; hat er doch auch in der Bergpredigt von den Verfolgungen der Welt gesprochen und die Apostel das Licht der ganzen Menschheit genannt, desgl. schon Matth. 8, 11. 12. auf den Ausschluß der Juden und die Berufung der Heiden hingewiesen.

So hat sich nun auch das Urtheil der neuesten Kritik

nach dem erwähnten Vorgange von Gr. Schmid zu Luc. 6, 18. auch in Bezug auf die bei Luk. sich findenden, historisch scheinenden Parallelen für die größere Ursprünglichkeit bei Matth. entschieden. De Wette zu Matth. 5. 3. A. S. 57.: „Wenn die Parallelen des Luk. denjenigen Theil der Rede beträfen, welcher gerade am wenigsten Zusammenhang hat (Matth. 6, 19—7, 12.), so müßte jene Meinung als sehr annehmlich erscheinen. Allein gerade mehreres Unzusammenhängende (Matth. 7, 1—5. 12. 16—21.) hat Luk. auch in seiner Rede (6, 37 f. 41 f. 31. 43—46), ja noch Fremdartiges dazu (6, 39. 40. vgl. Matth. 15, 14. 10, 24.), so daß wir trotz dem Mangel an Zusammenhang gerade diesen Theil als ursprünglich ansehn müssen, den wir noch am ersten aufopfern würden. Da nun ein Theil der Parallelen bei Luk. sich gar nicht durch schicklichen Zusammenhang und Anlaß empfiehlt, während die Verbindung bei Matth. sehr passend ist (vgl. Luc. 8, 16. 11, 33. mit Matth. 5, 15., Luc. 16, 17. mit Matth. 5, 18., Luc. 12, 58 f. mit Matth. 5, 24 f., Luc. 16, 18. mit Matth. 5, 32.); da ein anderer Theil derselben bei Luk. nicht minder, als bei Matth., vereinzelt oder doch in keinem nothwendigen und viel bessern Zusammenhange, oder verändert erscheint (Luc. 14, 34. vgl. Matth. 5, 13.; Luc. 11, 34—36. vgl. Matth. 6, 22 f.; Luc. 16, 13. vgl. Matth. 6, 24.; Luc. 13, 24. vgl. Matth. 7, 13.; Luc. 13, 25—27. vgl. Matth. 7, 22 f.; Luc. 12, 33 f. vgl. Matth. 6, 19—21.): so können wir um der Stellen willen, die bei Luk. würklich den Vorzug einer bestimmten Veranlassung haben (Luc. 12, 22—31. vgl. Matth. 6, 25—34.; Luc. 11, 1 f. vgl. Matth. 6, 9 f.; Luc. 11, 9—13. vgl. Matth. 7, 7—11.), obige Annahme wenigstens nicht ganz billigen und nur etwa eine Erweiterung der Rede durch Matth. zugeben, wiewohl auch das doppelte Vorkommen von Reden Jesu durch die Annahme erklärt werden kann, daß er Manches mehr als einmal vorgetragen, was in Ansehung über die Entlassung des Weibes (Matth. 5, 32. vgl. 19, 9.) und des Mustergebetes (Matth. 6, 9 f. vgl. Luc. 11, 1 f.) gar nicht unwahrscheinlich ist." Im Wesentlichen so auch Meyer 3. A. S. 170.: „Die meisten Parallelen bei Luk.

stehn in einer derartigen Verbindung, daß man ihnen keineswegs den Vorzug der historischen Originalität zuschreiben kann, indem sie entweder weniger passend angebracht, oder der Art sind, daß der Annahme, Jesus habe den nämlichen Ausspruch zweimal gethan, nichts entgegensteht." — Es entsteht nun die Frage nach dem Erklärungsgrunde der irrthümlichen Einreihung bei Luk., und diese beantwortet sich je nach den verschiedenen Ansichten über die Entstehung der Evv. Sind von den Einzelnen die Reden des Herrn von dem Einen vollständiger, von dem Andern unvollständiger behalten worden, so müssen manche seiner Aussprüche, welche ursprünglich in einen gewissen Zusammenhang gehörten, bald einzeln fortgepflanzt, bald an diese oder jene Rede angefügt worden seyn. Je nachdem wir uns nun den dritten Ev., den wir nach der Ueberlieferung mit Ewald für den Begleiter des Paulus ansehn, bei Composition seiner Schrift mehr oder weniger selbstthätig denken, werden wir jene irrthümliche Einreihung ihm selbst zuschreiben oder auf die ihm vorgelegenen mündlichen oder schriftlichen Ueberlieferungen zurückführen — wovon wir indeß mit Ewald das Ev. Matth. ausdrücklich ausschließen, indem unter Anderem gerade die mangelhafte Relation der Bergpredigt und die Zersplitterung ihrer Sprüche uns einen nicht unbedeutenden Grund dafür abzugeben scheint. Ein nach jetzt allgemeinem Urtheile schön gegliedertes Ganzes nämlich aus bloßer „Vorliebe für das Abgerissene und Unzusammenhängende" (de Wette Einl. 5. A. §. 91 c.), zu zerpflücken, „um, wie Ewald sagt (Jahrb. 1849. S. 223.), die Leser nicht zu sehr zu ermüden", heißt doch dem Vf. eine Geschmacksimpotenz zuschreiben, welche mit seinem Verfahren in der auch von der neuesten Kritik demselben Vf. zugeschriebenen Apg. wenig übereinstimmt*). Auf schriftliche Grundlagen nun werden wir theils durch Luk. selbst K. 1, 2., theils durch die erkenn-

*) Wir fügen noch ein aus dem Mehr, welches die Bergrede des Luk. giebt, entlehntes Beispiel hinzu. Hat der 3te Ev. den Matth. vor sich gehabt, was in aller Welt hat ihn bewegen können, den Matth. 10, 24. in bestem Zusammenhange stehenden Spruch ganz zusammenhangslos nach K. 6, 40. in die Bergrede zu versetzen?

baren Fugen einiger Abschnitte, theils durch den hebraisirenden Charakter der Sprache hingewiesen. Doch kann dabei die Selbstthätigkeit des Redaktors nicht ganz gefehlt haben. Hiefür sprechen gewisse, wie nachgewiesen worden, im ganzen Ev. nicht bloß, sondern auch in der Apg. wiederkehrende Idiotismen (vgl. Zeller theol. Jahrb. 1851. S. 256.), ferner der gerade in diese Untersuchung eingreifende Umstand, daß, wie oben gezeigt wurde (s. S. 7. 23.), in den verschiedenen Theilen des Ev. ähnliche Verbindungsformeln vorkommen, um da, wo der Vf. sich des Zusammenhangs nicht bewußt gewesen, das Isolirte zu verknüpfen. Sollen wir nun jene irrthümlichen Anreihungen auf die gebrauchten Quellenschriften zurückführen oder auf den evangelischen Redaktor? Das Erstere scheinen gerade die Erscheinungen in der Relation der Bergpredigt zu verbieten. Die auffallendsten Parallelen sind die, welche sich in der nach allgemeiner Ansicht eigenthümlichen Quellenschrift Luc. 9, 51—18, 14. finden. Wäre es nun nicht ein merkwürdiges Spiel des Zufalls, wenn die Quelle, aus welcher der Ev. seine Bergpredigt schöpfte, gerade diejenigen Abschnitte ausgelassen hätte, welche in der davon unabhängigen Diegese von Luc. 9, 51 f. in anderem Zusammenhange mitgetheilt werden? Wogegen, wenn der Ev. selbst die ihm einzeln zugekommenen oder aus anderen Quellen entlehnten Sprüche in den Reisebericht an Orten, die ihm die passendsten dünkten, einschaltete, jedes Bedenken hinwegfällt. — Im geraden Gegensatz zu Ewald, welcher mit divinatorischer Zuversicht die zu Grunde liegenden Quellenschriften auf sieben steigert unter ausdrücklichem Ausschluß von Matth., wird von Baur die Benutzung von Matth. allein angenommen, der Grund für die Abweichungen aber in der Umbildung aus dogmatischem Tendenzinteresse gefunden. Fragen wir jedoch nach dem Grunde, welchen der scharfsichtige Kritiker gerade für die Zerstreuung der Bergpredigt bei Matth. in so viele Redesplitter annimmt, deren anscheinend historische Motivirung nur eine unhistorische Rahmengebung von Luk. seyn soll, so vernehmen wir hier, wo ein dogmatisches Interesse nicht nachweislich ist, eine Antwort, die unmöglich vor dem

eigenen Scharfsinne des Kritikers stichhaltig erscheinen kann. Mit Luc. 19, 51 f. treten wir nämlich nach Baur (a.a.O. S. 472.) in den zweiten Haupttheil des Ev., wo der Vf. sein historisches Material nur aus dem Matth. entlehnt, aber ganz eigenthümlich verwendet und „gleichsam aus dem Boden des Judenchristenthums in den des paulinischen Christenthums verpflanzt." In diesem Theile soll man nun das angelegentliche Streben des Ev. erkennen, „eben diesen Theil seines Ev. zum Kern- und Mittelpunkt der evangelischen Geschichte zu machen." „In derselben Beziehung, heißt es weiter, ist besonders auch darauf aufmerksam zu machen, wie der Vf., wie karg er im ersten Theile mit der Mittheilung der Bergrede war, so sichtbar nun im zweiten bemüht ist, das damals noch Liegengelassene nachzuholen und, wo es Gelegenheit giebt, von den in der Bergrede bei Matth. enthaltenen Sprüchen Gebrauch zu machen." Welche unglaubliche Annahme! Seinem den Paulinismus einführenden Geschichtstheile soll nur darum der Vf. eine Anzahl Sprüche der Bergrede eingefügt haben, um durch dieselben als Ladenputz Käufer d. i. günstige Leser für sein paulinisches Ev. zu gewinnen! Von den Nachfolgern Köstlin (a. a. O. S. 141.) und Hilgenfeld (a. a. O. S. 202.) sind daher neben der dogmatischen Benutzung des Matth. auch andere Quellenschriften anerkannt worden.

Mag nun aber auch in Betreff der Ursprünglichkeit jener Parallelen bei Lukas dem Matth. der Vorzug gebühren, so folgt daraus immer noch nicht, daß Matth. die durchgängige Urgestalt der Rede Christi gegeben habe. Nach der obigen Ausführung sind es allerdings nur wenige Stellen wie K. 5, 29. und vielleicht 6, 19 f. 7, 6., welche zur Vermuthung einer ungehörigen Einschaltung Anlaß geben. Doch kommt es auf das Mehr oder Weniger nicht an, sondern nur auf die Möglichkeit, für welche doch theilweise auch die Reden K. 10. und 23. sprechen. Von Schneckenburger ist nun geurtheilt worden, daß mit diesem Zugeständnisse auch die Ohrenzeugenschaft des Ev. — von Stier, daß die Apostolicität damit aufgegeben sei. „Ein Augen-

und Ohrenzeuge, heißt es bei Ersterem, konnte unmöglich durch was immer für Gründe dahin gebracht werden, ganz verschiedenartige Elemente — nicht überhaupt zu verbinden, sondern als chronologisch zusammengehöriges Ganzes zu verarbeiten." Bei Stier aber (Reden Jesu I. S. 70.) lautet das peremtorische Urtheil: „Matth. hat durchaus nirgend Aussprüche des Herrn von verschiedenen Zeiten her in Ein Ganzes, als sei es zusammengesprochen, verarbeitet; denn sein eigner Geist konnte in apostolischer Demuth solche Ungebühr gar nicht wagen; der Geist des Herrn aber konnte vollends ihn nicht leiten und lehren, der Gemeinde des Herrn Unwahres zu berichten." Beide Urtheile sind richtig, falls anzunehmen wäre, was nimmermehr angenommen werden kann, daß ein Apostel und Ohrenzeuge des Herrn auf dergleichen formelle Incorrektheiten dasselbe Gewicht gelegt habe, wie der Kritiker und Dogmatiker einer späteren Zeit. Für das Gegentheil zeugen alle Geschichtsbücher des A. u. N. T., insbesondere jedoch die formelle Beschaffenheit des ersten Ev. selbst.

§. 5. Das Verhältniß der Bergrede zur evangelischen Heilslehre.

Die Rede erscheint als ein Seitenstück der Gesetzgebung auf Sinai, sie stellt das Gesetz Mosis in vertiefter Weise auf, sie macht am Schluß V. 24—26. nicht vom πιστεύειν, sondern vom ποιεῖν das Heil des Menschen abhängig: so trägt sie an sich, was Paulus als die Kriterien des Gesetzes angiebt (Röm. 10, 5 f.): Gebot der That nebst Verheißung und Drohung. Dies veranlaßt zu einer Untersuchung über die Stellung dieses evangelischen Abschnitts zur christlichen Heilslehre. Von den Kirchenvätern wird die Bergpredigt meist als Erweiterung der mosaischen Gesetzgebung gefaßt. Iren. c. haer. l. 4. c. 13: dominus naturalia legis non dissolvit, sed extendit et implevit, und l. 4. c. 28.: quemadmodum in N. T. fides hominum aucta est, ita et diligentia conversationis, cum non solum a malis operibus abstinere jubemur, sed ab ipsis cogitationibus. Tert. de poenitentia c. 3.: quemadmodum dominus se adjectionem legi superstruere demonstrat, nisi voluntatis interdicendo delicta (dabei bezieht

er sich auf Matth. 5.). Hieron.: ea quae ante propter infirmitatem audientium rudia et imperfecta fuerant, sua praedicatione complevit, iram tollens et vicem talionis excludens et occultam in mente concupiscentiam (zu Matth. 5, 17. Opp. ed. Ven. T. VII.) *). So auch die große Mehrzahl der katholischen Ausleger, von denen Maldonat die entgegengesetzte Auffassung geradezu als häretisch bezeichnet. Auch das Tridentinum erklärt (Sessio 6. can. 21.): wer da lehre, Christum Jesum a Deo hominibus datum esse ut redemptorem, cui fidant, non etiam ut legislatorem, cui obediant, anathema sit. Wie sich der Katholicismus und der Rationalismus in der gesetzlichen Fassung des Christenthums begegnen, so treten in dieser Hinsicht zunächst die Vorläufer des Rationalismus, die Socinianer, der Auffassung der katholischen Interpreten bei **). Jene wie diese berufen sich auf das ἐγὼ δὲ λέγω, das dem ἐρρέθη durch Moses gegenübertrete; ebenso die Arminianer Limborch, Grotius: naturalia legis perfecit Christus, praeceptis quibusdam exactioribus muniens. Mit dem Beginn der rationalistischen Periode wird die gesetzliche Fassung der Bergpredigt auch in der lutherischen Kirche allgemeiner, schon 1759 führt Chr. A. Crusius (probatio quod scopus hom. montanae sit evangelicus neutiquam legalis S. 2.) darüber Klage. Bei seiner weiteren Fortentwickelung sprach sich der Standpunkt des Rationalismus am deutlichsten in dem Vorzuge aus, welcher dem Briefe Jakobi vor den paulinischen und der Bergpredigt vor dem Ev. Joh. gegeben wurde. Auch in dieser einseitigen Bevorzugung der Bergpredigt war der Socinianismus vorangegangen. Przipcov cogit. in ev. Mtth. in der Einleitung zur Bergrede: tria ista capita eximiam s. scripturae partem et perfectissimam doctrinae Christi et officiorum atque monitorum

*) Er rechtfertigt sich wegen dieser Unterordnung des Gesetzes gegen den von den moralisirenden Pelagianern gemachten Vorwurf des Manichäismus (c. Pelag. l. I. c. 31.).

**) Przipcov knüpft an K. 7, 24. die Bemerkung an, es ergebe sich hieraus, wie viel weniger es auf die Annahme dunkler, mysteriöser Lehren ankomme, als auf die Ausübung der großen moralischen Wahrheiten.

nobis praescriptorum descriptionem continent, ita ut, si quo casu reliquae omnes divinitus inspiratae s. scripturae partes periissent, ex hac una rationem officii nostri plenissime explicati discere licuerit.

Es ist die Grundlehre der Reformation, daß das Ev. Christi nicht unter den Gesichtspunkt eines fordernden Gesetzes, sondern einer erfüllten Verheißung zu stellen ist. „Nicht in Diensten, Opfern und Gelübden — spricht der Magus des Nordens (Hamanns Schriften VII. S. 58.) — die Gott von den Menschen fordert, besteht das Geheimniß der christlichen Gottseligkeit, sondern vielmehr in Verheißungen, Erfüllungen und Aufopferungen, die Gott zum Besten der Menschen gethan und geleistet; nicht im vornehmsten und größten Gebot, das er auferlegt, sondern im höchsten Gute, das er geschenkt hat; nicht in Gesetzgebung und Sittenlehre, die bloß menschliche Gesinnungen und menschliche Handlungen betreffen, sondern in Ausführung göttlicher Thaten, Werke und Anstalten zum Heil der ganzen Welt." Fragt man nach dem Amte, das Christi eigenthümliche Stellung zur Menschheit bedingt, so ist es allerdings nicht das des Gesetzgebers; dennoch fragt es sich, ob nicht Christus auch und namentlich in der Bergpredigt als Gesetzgeber auftrete. Nur beziehungsweise ist dies von der protestantischen Theologie bestritten worden. Sie bestritt 1) daß die Bergpredigt der mosaischen Gesetzgebung entgegengesetzt, und vertheidigte, daß sie nur die richtige geistige Auslegung derselben sei, vgl. insbesondere Vesperae Groningianae, Amst. 1698. S. 108 f. 2) Sie gab zu, daß Christus auch seinen Reichsgenossen Gesetze gegeben — und insofern das Gesetz früher nicht geistig aufgefaßt wurde, auch neue, aber sie bestritt, daß durch die Erfüllung derselben die Seligkeit erworben, daß überhaupt durch sie etwas anderes bewürkt werden könne, als Erkenntniß der Sünde. Hienach wurde denn jener pädagogische Zweck, den der Ap. dem mosaischen Gesetze giebt, auch auf die Bergpredigt übertragen (Gal. 3, 24.). Hunnius: nunc ad legis explicationem se accingit Dom., quam ideo declarandam

sibi sumit, ut exquisitissima perfectione legis cognita, homines propriae suae justitiae fiduciam a se abjiciant. 3) Sie beſtritt, daß das *ποιεῖν* K. 7, 24—26. ſich bloß auf Erfüllung des Sittengeſetzes beziehe und verlangte, daß es auch auf das vornehmſte *θέλημα τοῦ θεοῦ*, auf den Glauben bezogen würde Joh. 6, 40. *) (Zwingli**), Calv., Chemnitz, Calov zu Luc. 6, 46. Chr. A. Cruſius a. a. O.). Selbſt in V. 10. und 20. verſtand Calov unter der *δικαιοσύνη* die justitia imputata. Die Geſchichte wie die Beleuchtung des Streites ſ. in der ausführlichen Anm. von Cotta zu Gerhard's locis theol. T. VI. S. 146 f. Ueber die meiſten betreffenden Punkte enthält Richtiges, wiewohl, weil nicht in beſtimmter Antitheſe gegen die hiſtoriſch gewordenen Irrthümer, nicht mit ausreichender dogmatiſcher Schärfe, die bibliſch-dogmatiſche Schrift: Jeſus der Chriſt, oder der Erfüller des Geſetzes und der Propheten, von Theodoſius Harnack. Elberf. 1842.

Die Richtigkeit der erſtern Behauptung iſt in neuerer Zeit zu ziemlich allgemeiner Anerkennung gekommen; das Thema 5, 20., welchem die folgende Ausführung zur Unterſtützung dient, zeigt, daß der polemiſche Gegenſatz der phariſäiſchen Auffaſſung gilt, doch iſt die nähere Ausführung zu 5, 21. zu vergleichen. Auch die zweite Behauptung iſt richtig, jedoch ſcheint ſie eben die auf die Uebertretung geſetzte Drohung gegen ſich zu haben. Hierauf wurde nun zwar erwiedert, daß, da überhaupt more legali geſprochen werde, auch dieſe Drohung nur hypothetice verſtanden werden könne, wie nämlich Gott auch mit den Gläubigen — abgeſehen vom Ev. — verfahren würde (Hunnius thes. ev. S. 54., Balduin qu. 9. zu Röm. 2.). Wird aber den durch das Geſetz Verurtheilten durch Chriſtum doch noch der Weg zur Seligkeit eröffnet, warum iſt dieſes Weges gerade hier keine Erwähnung gethan? Eine

*) Bengel vergleicht ſcharfſinnig Matth. 21, 31.

**) Facere voluntatem Dei discipulum Christi indicat. Qui intus pius est et fructibus fidem prodit, hic vere Christianus est. Quae sine his fiunt, hypocrisis sunt. Facere vero voluntatem Dei patris, est credere in eum quem misit ipse Joh. 6,

solche, wiewohl nur indirekte Erwähnung sucht zwar die dritte Behauptung nachzuweisen, aber im Widerspruche mit dem Zusammenhange des Textes, wie auch mit der Fassung des Ausspruches in Luc. 6, 46. Eine höhere δικαιοσύνη hatte K. 5, 20. verlangt; worin sie bestehe, war im Verfolge nachgewiesen worden, die K. 7, 16. verlangten Früchte sind die Erscheinungen der wahren Frömmigkeit im Werk. Erklärt man das θέλημα τοῦ θεοῦ nach den Worten bei Luk.: τί δέ με καλεῖτε, κύριε, κύριε· καὶ οὐ ποιεῖτε, ἃ λέγω, so kann unter dem θέλημα nichts anderes verstanden werden, als der auf die praktische Erfüllung des göttlichen Gesetzes gerichtete Wille Gottes (vgl. auch Matth. 12, 50.). Das Bedenken, daß die Werke als Norm des Gerichtes angegeben sind, kehrt auch in andern Reden Christi wieder, Matth. 16, 27. Joh. 5, 29., vornehmlich bei dem Abschnitte Matth. 25, 31 ff., wo die Auskunft von Keil, Olsh., an das Verhalten von Heiden gegen leidende Christen zu denken an V. 34. scheitert, wo nur von den Gläubigen die Rede seyn kann. Warum sollte man auch das Gericht der Gläubigen nach den Werken aus diesem und anderen Aussprüchen Christi zu entfernen sich bemühen, da dasselbe mit einfachen Worten gerade auch von demjenigen Apostel ausgesprochen wird, welcher den rechtfertigenden Glauben am bestimmtesten lehrt, Röm. 2, 12. 13. 14, 10. 2 Kor. 5, 10.? Als überflüssige Mühe erscheint es daher, wenn auch noch Olsh. durch Premirung einzelner Ausdrücke im Schlusse von Matth. 7. nachweisen will, daß Christi Wort vom Thun den Glauben als Basis voraussetze; wenn urgirt wird, daß ja Christus, mithin auch der Glaube an ihn, als der Grund jenes Baues angegeben werde, daß das Erkanntwerden von Christo V. 23. auf die Wesensgemeinschaft, mithin auf die Wiedergeburt hindeute. Mit größerer Wahrheit haben mehrere Aeltere, wie Calv., Beng., Scultetus das Gericht nach den Werken aus dem beabsichtigten Gegensatz gegen die Scheinfrömmigkeit motivirt. Infidelitas, sagt Bengel (mit etwas anderer Wendung) zu 7, 23., proprie damnat et tamen in judicio magis allegatur lex, c. 25, 35. 42., Rom. 2, 12., quia reprobi ne tum quidem, quum Jesum

Christum cernent, fidei rationes perspicient. Non sine stomacho, — beginnt Scult. die Abhandl. l. 2. c. 19 in den exercitt. sacrae — saepe audivi homiliastas nostros in explicatione versus vigesimi c. 5. excurrere in declamationem de justitia fidei, und ſchließt: ergo justitia superabundans non est justitia fidei, opposita justitiae legis, sed justitia legis opposita justitiae hypocriticae Pharisaeorum. So auch Stier (S. 76.): „Hier zeigt ſich die Probe des ächten und unächten Bekenntniſſes und Wandels und nicht Alle, die „Herr, Herr" geſagt und viel Thaten gethan, beſtehen im Gerichte. Die Früchte der am Anfange ſo freundlich gebotenen Gnade werden unerbittlich gefordert; der einige Geſetzgeber, der da will, daß Jeder ſich ſelbſt richten laſſe, und richtet zur Errettung, erſcheint auch als der Verdammer Aller, denen er nicht Seligmacher geworden. Jac. 4, 12." Nun ſollen allerdings dieſe ἔργα im göttlichen Gericht nicht als merita, ſondern nur als documenta fidei eine Geltung haben, aber wenn denn doch dieſe Glaubensäußerungen über das Maaß der σωτηρία entſcheiden, wird nicht auch dieſe nach dieſem Verhältniß eine vollkommenere oder unvollkommenere ſeyn? Dieſes wird nun zugeſtanden und Grade der Seligkeit werden unterſchieden. Nach näherer Diſtinktion ſollen das allen Seligen Gemeinſame die bona substantialia d. i. die visio essentiae Dei und die fruitio beatitudinis ſeyn; das Stufenbildende das verſchiedene Maaß der gloria. — Wenn nun aber die Theilnahme an der weſentlichen Seligkeit durch den Glauben beſtimmt iſt, wenn es eben der Glaube iſt, der ſich zum Schauen verklärt, die Werke aber nach ihrer Qualität und Quantität die Erſcheinung, der Exponent des Glaubens ſind, wie ſollte nicht der Gradunterſchied der Werke auch einen Gradunterſchied der Theilnahme am Schauen Gottes und ſomit auch der Selbſtbefriedigung und Seligkeit bedingen? — wie denn von Calov der Gradunterſchied würklich auch in die fruitio geſetzt wird (Syst. theol. XVI. S. 337.). So wäre alſo auch für die Gläubigen die partielle Unſeligkeit nicht aufgehoben. Hier hat nun das lutheriſche Dogma eine weitere Durchbildung zu erfahren. Vgl. den

Aufsatz: „Wie ist das Gericht der Gläubigen nach den Werken mit der vollkommenen Rechtfertigung durch den Glauben zu vereinigen?“ (Litter. Anz. 1848. n. 38.) und meinen Comm. z. Römerbr. 5. A. zu K. 2, 6.

Wenn nun aber auch bei der älteren dogmatischen Betrachtung der Rede als einer concio legalis diese angeführten Bedenken keine Erledigung finden, so hat sie dennoch mehr das Richtige getroffen, wie manche spätere Beantwortungen der Frage über das Verhältniß derselben zur Heilslehre, wie z. B. in der Abhandlung von Heß über diesen Gegenstand: „Ueber das Verhältniß der Bergpredigt zur evangelischen Begnadigungslehre“ (Flatt Magazin für Dogmatik und Moral St. 5. 6.), deren Vf. sich mit dem Resultat begnügt, daß die christliche Heilslehre zwar nicht vorgetragen, ihr aber durch Hinwegräumung der Hindernisse pharisäischer Scheinfrömmigkeit vorgearbeitet sei. — Wenn nämlich jene ältere Ansicht sich dahin ausspricht, daß der Ap. an Stellen wie die erwähnten, oder auch Christus hier more legali d. i. hypothetisch rede, wie nämlich Gott abgesehen vom Ev. richten würde, so war dies freilich eine ungenügende Antwort, wenn man nur darauf sieht, daß doch solche Aussprüche nicht leere Drohworte seyn können, insofern aber eine auf richtiger Anschauung beruhende, als das alte Gesetzeswort: „welcher Mensch meine Rechte thut, der wird dadurch leben“ (3 Mos. 18, 5.) durch den neuen Bund nur so aufgehoben werden kann, daß es darin enthalten bleibt (Röm. 3, 31.: *ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν*). Sind vollkommene Seligkeit und vollkommene Gemeinschaft mit Gott Wechselbegriffe, so muß auch die vollkommene Seligkeit mit der vollkommenen Erfüllung der sittlichen Forderungen Gottes zusammenfallen. Nun ist der Glaube an den Erlöser der lebendige Quell, aus welchem das Thun des Willens Gottes hervorgeht (Röm. 8, 4. Eph. 2, 10.). Wo der Glaube auf seiner höchsten Stufe zum Schauen wird, muß er sich daher auch als vollkommener Zusammenschluß des menschlichen Willens mit dem Willen Gottes, als vollkommene Gesetzeserfüllung äußern; am Tage des Herrn werden die Gläubigen als *ἀνέγκλητοι*, als *ὁλόκληροι* vor Gott erscheinen

(1 Kor. 1, 8. 1 Thess. 5, 23. Phil. 1, 6.), in Bezug worauf Hunnius, Calov zu 1 Kor. 1, 8. bemerken: et tandem in die Domini erunt omni ex parte irreprehensibiles, induti iam perfectissimo inhaerentis iustitiae habitu. Von diesem Gesichtspunkte aus ist nun auch die Abhängigkeit der Seligkeit von der Bedingung der vollkommenen Gesetzeserfüllung, wie sie hier in der Bergpredigt dargestellt wird, zu beurtheilen. Allerdings ist der Glaube an Christum das Mittel zur Erlangung der hier geforderten *δικαιοσύνη*, aber das Mittel, auf welches von Christo selbst hier wie anderwärts — gemäß dem präparatorischen Charakter seiner eigenen Würksamkeit — nur hingedeutet wird. Wie Delitzsch a. a. O. S. 75. sich ausdrückt: „Diese *χάρις* ist jedoch noch verschleiert, da erst der Vollzug des Erlösungswerkes sie entschleiert, der Bergprediger ist diese *χάρις* selbst in Person, die ursächliche Vermittlung aber, in welcher seine Person und sein Werk zu jener *δικαιοσύνη* stehn, deutet sich nur an und sagt sich noch nicht deutlich aus." Zwar nur hingedeutet ist in der Bergrede auf jenes Mittel, aber — auf unmißverständliche Weise. Vernehmen wir nicht aus jenen Makarismen, welche das Gefühl der geistigen Armuth, des Hungers und Durstes nach Gerechtigkeit aussprechen, eben den Prediger des Ev., von welchem nach Matth. 12, 20. gilt, daß er „das geknickte Rohr nicht zerbrechen und das glimmende Docht nicht auslöschen werde," der in Matth. 11, 29. 30. zu sich einladet, weil sein Joch sanft und seine Last leicht sei? Wenn dieser nun auf der andern Seite K. 5, 20. eine über die Gerechtigkeit der Schriftgelehrten hinausgehende Gerechtigkeit fordert, wie läßt sich dies anders vereinigen, als so, daß durch den Glauben an ihn auch die Kraft verliehen werden soll, das zu erfüllen, was er fordert? „Daß in Jesu selbst bereits das Bewußtseyn einer durch ihn gekommenen Kraft der Erlösung und Versöhnung gelebt habe, dies ist allerdings unläugbar, wenn Matth. 5, 6. den nach Gerechtigkeit Hungernden Sättigung verheißen wird, wenn 11, 29. 30. von einer *ἀνάπαυσις ταῖς ψυχαῖς*, von einem *ζυγὸς χρηστός* und *φορτίον ἐλαφρόν* die Rede ist, so ist hiemit nichts

deres als eben jenes Bewußtseyn ausgesprochen" — so urtheilt auch Plank in der Abh. „Judenthum und Urchristenthum", Zeller theol. Jahrb. 1847. S. 278. Es geht hieraus hervor, daß auch in dem ἦλθον πληρῶσαι mehr liegen muß, als bloß die Ankündigung einer tiefern theoretischen Auffassung des Gesetzes. Ein εὐαγγέλιον, eine frohe Botschaft für die πτωχοί, wie Christus bei seinem ersten Auftreten Luc. 4, 18. spricht, hätte er seine Lehre nicht nennen, sein Auftreten nicht als einen ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός, als Erfüllung der Messiashoffnungen, bezeichnen können, wäre er nur gekommen, um die Forderungen zu steigern, ohne die gesteigerte Kraft zu verleihn. Haben wir das Bewußtseyn in ihm vorauszusetzen, daß die messianischen Verheißungen durch ihn ihre Erfüllung finden sollten, so muß in der durch ihn zu geschehenden πλήρωσις νόμου auch eine Verheißung liegen.

§. 6. Exegetische Litteratur.

I. Kirchenväter. Aus der griechischen Kirche die Homilien des Chrysostomus über den Matth. (ed. Montfauc. T. VII.). Erwägung von Wort und Zusammenhang, überwiegend gesunde historische Erklärung, begeisterte Anwendung, doch auch Schwankendes und Verfehltes. Die Epitomatoren aus den Alten Theophylakt und Euthymius Zigabenus. Erklärungen auch einzelner Stellen der Bergpredigt in den exegetischen Briefen eines der Schüler des Chrysostomus, des Isidorus Pelusiota. — In der lateinischen Kirche Hilarius Pictavienſis (in Mtth. T. II. ed. Veron.). Als Anhänger des Origenes vielfach mystisch-allegorisch, hie und da auch treffend und präcis. Hieronymus (in Mtth. ed. Ven. T. VI. P 1.) öfter treffend und bündig, aber auch schwankend und ohne präcise Fassung des Gedankens. Augustin de sermone domini in monte (T. III. ed. Bened.), wenn auch öfter verfehlt, doch scharfsinnig und geistvoll. — Der noch unbekannte auctor operis imperfecti aus der Zeit von Theodosius, dessen Schrift, unter des Chrysostomus Namen verbreitet, in den Werken von Chrysostomus T. VI. Das ursprünglich lateinisch geschriebene Werk legt

nur die lateinische Uebersetzung aus*), der Vf., ein Arianer, hat öfter seltsame und grillenhafte doch Geist verrathende Erklärungen, Erasm. nennt ihn mit Recht facundus und eruditus. Reiche exegetische Beiträge in den Briefen von Augustin und Hieronymus.

II. Ausleger der römischen Kirche bis zum 18ten Jahrhundert. Die glossa ordinaria von Walafrid Strabo (Opera Paris 1852), catena Thom. Aqu. und Nik. Lyra — auf den Alten, namentlich Aug. ruhend, bündig, zuweilen mystisch spielend. Auszeichnung in den vorhergehenden dunkeln Zeiten verdient Druthmar in Mtth. (c. 840. bibliotheca maxima Patrum Vol. XV.), ein Exeget, der auch des Griechischen kundig, die historische Auslegung in ihrer Wichtigkeit anerkennt, bündig und zuweilen eigenthümlich. Rabbertus († 851. bibl. max. Patrum Vol. XIV.), allegorisirend, doch reich an Belesenheit in seinen Vorgängern**). Erasmus Anmerkungen zum Matth. (critici sacri N. T.) mit brauchbaren Beiträgen für die Spracherklärung. Reich an patristischer Gelehrsamkeit, Scharfsinn und historisch exegetischem Takt ist Maldonatus († 1583.) Commentarii in quatuor evangelia. Mussiponti 1596. N. Ausg. von Martin. 2. A. 1852. Zu Matth. nur kurz der für die paulinischen Briefe ausgezeichnetste unter den kath. Exegeten Este annot. in dif-

*) Matth. 5, 3. wirft er die Frage auf, warum mendici stehe und nicht geradezu humiles. Eigenthümlich antwortet er: ut non solum humiles ostendat, sed etiam indigentes humiles, qui sic sunt humiles, ut semper adjutorium Dei sint mendicantes. Aber im Griech. steht nicht das dem mendicus entsprechende προσαίτης.

**) Bemerkenswerth ist das Zeugniß, welches Druthmar der historischen Auslegung giebt, und die Klage des Rabbertus über den Mangel an Hülfsmitteln. Studui, sagt Druthmar, plus historicum sensum sequi quam spiritalem ... cum historia fundamentum omnis intelligentiae sit et ipsa primitus quaerenda et amplexanda et sine ipsa ad aliam non possit transiri. Rabbert klagt (l. 2. S. 357.): velim perpendant nostri, quantos et quales Graecorum facundia in hoc eodem opere habeat tractatores, et tunc potuerint dignoscere, quibus latina paupertas egeat documentis, quia profecto in manus nostras vix perpauca priorum venerunt commenta.

ficiliora s. s. loca 1621. Nicht ohne Urtheil, doch dogmatisch befangen Corn. Jansenius, comm. in harmoniam evv. Lugd. 1589. Abhängig von den Vorgängern, ohne Schärfe und confessionell befangen Corn. a Lapide, comm. in 4 evv., Antwerp. 1670. Eine Sammlung vorzüglich jesuitischer Erklärungen in biblia magna, de la Haye 1643.

III. Ausleger der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrh. Luthers Erklärung der Bergpredigt (bei Walch VII.), trotz aller Digressionen und mangelhafter Bestimmung des genauen Wortsinns dennoch in Bezug auf Fassung der Gedanken und von Seiten volksmäßiger Entwickelung ein Meisterstück. — Melanchthon adnotationes in ev. Mtth. 1523., ein flüchtiges wider Willen des Vf.'s herausgegebenes Collegienheft. Die Conciones explicantes integrum ev. Mtth. 1558. in B. III. der Wittenb. A. (ed. Bretschneider T. XIV.), Predigten von Fröschel, zu denen Mel. theils in Dispositionen theils in ganzen Predigten den Stoff vorbereitet hatte. — Aus dem sechszehnten Jahrh. Joach. Camerarius, Erasmus Sarcerius, Martin Chemnitz, Aeg. Hunnius. Sarcerius scholia in Matth. (1538.) kurze Paraphrase des Sinns ohne Worterläuterung, Camerarius notatio figurarum etc. (1572.) fast nur philologische für unsere Zeit meist entbehrliche Bemerkungen. Hunnius († 1603.) in Matth. 1608., im thesaurus evangelicus 1706., fast ausschließlich dogmatisch traditionell. Das exegetische Hauptwerk zu den Evangelien, die nach Mart. Chemnitz genannte harmonia evangelica Hamb. 1704. 3 Voll. fol. Von ihm rühren nur die ersten sieben Kapitel des Werkes her, welches von Polycarpus Lyser und nach dessen Absterben von Joh. Gerhard mit gleichem Geschick und gleicher Gelehrsamkeit zu Ende geführt wurde — bis jetzt die einzige ausführliche Erkl. der ersten drei Evv. Die Vorgänger werden sorgfältig benutzt, die heilige Schrift ist im ganzen Umfange zur Erklärung des Einzelnen angewendet, die dogmatisch traditionelle Exegese nicht ohne eine gewisse Unbefangenheit, die sprachlich-geschichtliche Erklärung stärker vertreten als sonst in der Exegese der luth. Kirche,

doch großer formeller Mangel an Bündigkeit. — Im 17ten Jahrh. Joh. Gerhard annot. postumae in ev. Matth. ed. Ern. Gerhard 1663., ein Vorlesungsheft. Cr. Schmid († 1637) notae et animadversiones in N. T. (opus posthumum) 1658, vorzugsweise philologische Erkl. mit Gelehrsamkeit und Takt. Calov (biblia illustrata), als Correktur der heterodoxen Erkl. von Grotius, bei aller Schuldogmatik scharfsinnig und lehrreich.

IV. Ausleger der reformirten Kirche des 16. und 17. Jahrh. Zwingli (opp. T. VI. 1. ed. Schuler und Schultheß 1836.). Das Lob, welches sein Vorredner und treuer Amtsgenosse Leo Judä ihm giebt, mira claritate, brevitate ac simplicitate parique diligentia, dexteritate ac fide die Schrift erklärt zu haben, ist selbst Richard Simon geneigt, ihm zuzugestehen (histoire des commentateurs du N. T. S. 729.). Es ist indeß dahin zu beschränken, daß die Auslegung, obwohl ohne sorgfältige Durcharbeitung und Methode, doch öfter einen gesunden Blick bewährt. — Conrad Pellicanus († 1556 Opp. T. VI.) kurz, öfter treffend und nicht ohne Eigenthümlichkeit. — Der würdigste Vertreter methodischer historischer Auslegung vor Calvin ist Bucer in seiner wenig gekannten und benutzten enarratio quatuor evv. 1536., einem Werke, welches vielfache Geistesblicke der neueren Theologie anticipirt hat. — Bullinger in Matth. 1542 und Musculus in Matth. 1551 ausführlich dogmatisch, doch nicht ohne Eigenthümlichkeit. — Calvin (neue Ausg. Berlin 1835—38. Th. I. II. harmonia ev. Matthaei, Marci, Lucae), unter den Auslegern seines Jahrh. hervorragend durch religiöse Tiefe auf der Basis grammatisch-historischer Interpretation, durch Takt und Ungezwungenheit der Auslegung; das Werk über die Evangelien ermangelt indeß derjenigen Durcharbeitung, welche seine Auslegung der Briefe auszeichnet. — Beza (Novum Testamentum, 5te verbesserte Ausg. 1598.), unter seinen Mitarbeitern am meisten philologisch und kritisch. — Aretius († 1574.) taktvoll, obwohl vorherrschend dogmatisch. — Piscator († 1626.) comm. in omnes libros N. T. ed. III. 1658,

exegetischer Takt und Entwicklung des Zusammenhangs. — Abr. Scultetus († 1625.) exercitationes evangelicae 1624. über die ersten 10 Kapitel des Ev., treffende theils historische, theils dogmatische Abhandlungen. — Friedrich Spanheim († 1649.) dubia evangelica, 3 Th., 1651., bis in die Mitte des 5ten Kap. Matth. eben so gelehrte und scharfsinnige als klare und bündige Untersuchung dogmatischer Bedenken. — Coccejus (Opp. T. IV.), eine eingehende, doch nicht vollendete, gelehrte Erkl. in disp. XXX. in T. VI. — Hammond Nov. Test. cum paraphrasi et adnotationibus — translulit et auxit J. Clericus. 1698. Während die gelehrten Anmerkungen des Verf. durch falsche Originalität und dogmatische Seichtigkeit häufig das Richtige verfehlen, geben die von Clericus gewöhnlich förderliche Beiträge zur historischen Interpretation. — Jacob und Ludwig Cappellus, Drusius, Ludwig de Dieu, Price in den critici sacri T. V., sprachlich und antiquarisch gelehrte Anmerkungen, namentlich zur Erkl. der Bergpredigt.

V. Socinianische Ausleger. Faustus Socinus (bibl. fratrum Polonorum T. IV. bis Matth. 6, 20.). Crell (bibl. fratr. Polon. T. V. nur bis in das 5te K. Matth. Wolzogen (a. a. O. T. II.). Przipcov cogitationes ad initium ev. Matth. (bibl. T. IV.). Am scharfsinnigsten Crell.

VI. Arminianische Ausleger. Ungeachtet der dogmatischen Seichtigkeit ist doch durch die reiche klassische und rabbinische Gelehrsamkeit namentlich die Auslegung der Bergrede nicht wenig gefördert worden durch Grotius. — Episcopius (in Matth. T. II.), für die historische Auslegung fruchtbar, doch wird auch hier, obwohl Limborch dies Werk für sein vorzüglichstes erklärt, Schärfe und Bündigkeit vermißt. — Wettsteins Sammlungen aus Klassikern und Rabbinen geben öfter mehr scheinbare als wahre Parallelen.

VII. Ausleger der römischen Kirche des 18. und 19. Jahrh. Calmet (Opp. T. VII.). Comm. über

den Matth. von Gratz. 2 Thle. 1821. Kistemakers kurze Anmerkungen zu Matth. — Riegler, Bergpredigt Jesu Christi kritisch-historisch-praktisch erklärt, zur Belehrung und Betrachtung dargestellt, Bamberg 1844. Sämmtlich ohne Bedeutung.

VIII. Protestantische Ausleger des 18. und 19. Jahrh. Curae philol. criticae von Christ. Wolf 1741 (Nachträge in Köchers analecta), eine größtentheils veraltete, doch für die Geschichte der Auslegung brauchbare Sammlung. — Beausobre (remarques philologiques et critiques sur le nouveau testament 1742.), selbstständige patristische Gelehrsamkeit, doch häufig nur in entfernter Beziehung zum Text. — Gottfr. Olearius Observationes in Matth. 1730. mit exegetischem Talent und Sprachkenntniß. — Bengel Gnomon N. T. 1. Ausg. 1742., neue A. von Steudel 2. A. Berlin 1854., ausgezeichnet durch die aus innigster Liebe und Verehrung für das Wort Gottes hervorgegangene Sorgsamkeit in Beachtung auch der leisesten Andeutungen des Textes. — Heumann Erklärung des N. T. 1. Band 1750., ein Werk, das in seinem Fortschritt durch fleißige Benutzung der Arbeiten Anderer an Inhalt gewinnt, in seinem Beginn indeß sehr dürftig. — Kuinöl in Matth. 4. A. 1837 reiche Sammlung aus Neueren ohne sprachliche Schärfe und theol. Tiefe. — Paulus exeg. Handbuch 1 Th. 1833. in der Bergpredigt Auslegung vom Standpunkte seichter Aufklärung. — Fritzsche in Matth. 1826. theilweise kritisch-philologisch treffend, bei gänzlicher Verfehlung des theologischen Verständnisses; das Neue ist zuweilen mehr scharfsinnig als wahr. — Olshausen bibl. Commentar 1 Th. 3 A. 1838, die erste christlich-geistreiche Erkl. in diesem Jahrh. — Meyer Commentar zu Matth. 3. A. 1853. mit Nüchternheit aber theilweiser Aeußerlichkeit des Verständnisses. — De Wette Comm. zu Matth. 3. A. 1845. in der Bergpredigt mit geistvoller Kürze. — Stier Reden Jesu 1 Th. 1843., richtige Blicke, doch ohne begriffliche Schärfe und gesunde hermeneutische Principien historischer Interpretation. Der christliche Tiefsinn verbunden mit feinem historischen Sinn, mit welchem Neander im Leben

Jesu (5. A. 1852.) die Reden Christi erläutert hat, hat auch für die Auffassung der Bergpredigt Dankenswerthes geleistet.

Einzelschriften über die Bergrede. Ferf. specimen critico-theol. in ev. Mtth. Traj. Bat. 1799. Der Vf. beschäftigt sich mit Evansons Zweifeln an der Aechtheit des Matth. und behandelt einzelne Punkte der Bergpredigt ohne Gewinn. Frotscher (praes. Jehnichen) de consilio, quod Jesus in oratione, quae dicitur montana, secutus est. Witteb. 1788. Der Verf. findet in der Rede ein zusammenhängendes Ganzes. Pott de natura atque indole orationis montanae. Helmst. 1789. Die Rede als Gnomensammlung betrachtet. Oertel de oratione Jesu montana ejusque consilio. Witteb. 1802. Ein unbedeutender Versuch über Zeit, Ort und Plan der Rede. Grosse de consilio, quod Christus in oratione montana secutus sit. Gott. 1818. Ein sehr schwacher Versuch, einen Gedankengang in der Rede nachzuweisen. Jentzen de indole ac ratione orationis montanae. Lubecae 1818. Ein etwas besserer doch ebenfalls schwacher Versuch derselben Art.

Die Bergrede verdient auch — und ebenso die Auslegung derselben von Luther — Beachtung unter dem Gesichtspunkte eines Vorbildes ächt volksmäßiger Beredtsamkeit. In dieser Beziehung wird sie gewürdigt in Herwerden Jezus Christus in de Bergrede beschouwd als een voorbeeld voor den Kanzelrednaar. Gron. 1829. — Homiletische Bearbeitungen der Rede: (Göß) Reden über die Bergpredigt nach neuen Ansichten, Uebersicht und exeget. Rechtfertigung. Ulm 1823. K. Zimmermann, die Bergpredigt in religiösen Vorträgen. Neust. 1836. Mau, die Bergpredigt nach Matth. homiletisch bearbeitet. Hamb. 1836. Arndt, die Bergrede Jesu Christi in 17 Betrachtungen, Magdeb. 1838. 2 B. Harms, die Bergrede des Herrn in 21 Predigten vorgetragen, Kiel 1841. Kling, die Bergrede Christi nach Matth. für nachdenkende Christen erklärt. Marburg 1841. Stüler, nachgelassene Predigten über die Bergpredigt. Halle 1843.

Ueber die acht Seligkeiten: Gregor v. Nyssa de beatitudin. in monte. Opp. ed. Par. T. I. Ram-

bach, Betrachtungen über die acht Seligkeiten, Jena 1723. Conr. Rieger, richtiger und leichter Weg zum Himmel durch acht Stufen der Seligkeit, Stuttg. 1744. Herder, die Seligpreisungen Christi, in den Werken zur Religion und Theologie B. 4. G. A. Fischer, Predigten über die acht Seligkeiten, München 1834. Nielsen, die Seligpreisungen unsers Herrn in neun Predigten, Lübeck 1838.

Ueber das Gebet des Herrn: 1) Origenes in der Schrift περὶ εὐχῆς c. 18. Opp. T. I. S. 126 f. — eine ausführliche und höchst geistvolle Arbeit mit einer Fülle tief theologischer Einsicht. 2) Chrysostomus zunächst in den hom. in Mtth. hom. XIX. T. VII. S. 149., auch in der hom. de instituenda secundum Deum vita T. II. ed. Montf. In T. VIII. findet sich eine unächte Auslegung des V. U. 3) Isidorus Pelusiota epistt. l. IV. ep. 24. 4) Cyrillus Hieros. in Cateches. 23. §. 11—18. Opp. ed. Touttée p. 329. 5) Gregorius von Nyssa fünf Reden de oratione, von der zweiten an Erklärung des Gebetes des Herrn, T. I. ed. Paris. p. 723 ff. 6) Der Anonymus in Steph. le Moyne Varia sacra, Lugd. B. 1685. I. 66. Die Fragmente, welche Alex. Morus aus einem cod. des Athanasius in der mediceischen Bibl. mittheilt (Notae in N. T. p. 26.), gehören demselben Verfasser an. Aus der lateinischen Kirche 1) Tertullian in dem liber de oratione T. III. ed. Paris. p. 501. 2) Cyprian in der Schrift de oratione dominica, Opp. ed. Par. p. 317. 3) Pseudo-Ambrosius in der Schrift de sacramentis l. V. c. 4. (über die Unächtheit s. Oudinus T. I. 651.). 4) Hieronymus in der Erklärung des Matth. und in dem dialogus contra Pelagianos l. III. c. 51. T. II. ed. Ven. 5) Augustinus in der Erklärung der Bergpredigt und in den Predigten über Matth. 6. de oratione domin. sermo LVI—LX. T. V. ed. Bened. 6) Auctor operis imp. — Die Auslegungen der griechischen patres mit Gelehrsamkeit zusammengestellt von Suicer Observationes sacrae, Tiguri 1665. c. VII—XI. — Aus der Reformationszeit haben die meiste Bedeutung erhalten die Erklärung in dem großen und in dem kleinen Katechismus

Luthers neben der im Heidelberger Katechismus von Ursinus und Olevianus. Beide sind, wie die beiderseitigen Katechismen selbst, ebensosehr Meisterwerke der Popularität wie der theologischen Tiefe. Außer den genannten Erklärungen Luthers giebt es noch drei andere, die erste aus seinen Predigten, von J. Sneider nachgeschrieben, erschien 1518 und wurde darauf von Luther selbst in demselben Jahre unter dem Titel herausgegeben: „Auslegung des Vaterunsers für einfältige Laien", zu welcher Ausgabe noch einen Anhang bilden die zwei ganz kurzen Schriften: „kurzer Begriff und Ordnung aller vorgeschriebenen Bitten", und „kurze Auslegung des V.U. vor und hinter sich" (d. h. auf die rechte und auf die verkehrte Weise); hierauf folgte 1529 die Auslegung in den Katechismen und endlich noch Einiges zur Erklärung des Vaterunsers in den Predigten über Matth. 6., welche er 1530 zu halten anfing. Jene erste ausführlichere Erklärung für Laien zeugt von minderer Lauterkeit und Vollendung der Einsicht. — Unter den späteren Auslegungen verdient die größte Auszeichnung die von Chemnitz harmonia evangel. T. I. c. 51. Sie ist reich an christlichem aus dem ganzen Umfange der h. Schrift geschöpftem Verständniß. Ausführlich und fleißig gearbeitet ist auch die Auslegung Socins. Unter den einzeln erschienenen Abhandlungen verdienen die meiste Beachtung die exercitationes in orationem dominicam des gelehrten Herm. Witsius in den exercitationes sacrae, Amst. 3. ed. 1697. — vieles zur Erklärung Brauchbare, namentlich aus der patristischen Litteratur, nur ohne gedrängte Zusammenfassung des Stoffes. Scharfsinnig und zum Theil eigenthümlich ist die Erklärung von Gottfr. Olearius in den observatt. sacr. Lips. 1713. p. 176 ff. Beachtenswerth ist die Abhandlung von Nik. Brunner de praestantia et perfectione orationis dominicae im 2ten Bande der Tempe Helvet. Tig. 1736., zwar in Form der strengen Lampe'schen Schule, aber mit Einsicht in den Sinn*). Aus neuerer Zeit gehören hierher die Abhandlun-

*) In B. 1. jener Dissertationen-Sammlung S. 351. findet sich in einer Dissertation von Stapfer de nexu et sensu orationis dominicae

gen von Nösselt in den exercitatt. Hall. 1803., welche indeß ihren Gegenstand in keiner Weise tiefer ergründen als die früheren Bearbeitungen; des ehemaligen Hallischen Theologen Weber scharfsinnige Erklärung des Gebetes in dem Programm von 1828. unter dem Titel: eclogae exegetico-crit. in nonnullos libror. N. T. locos II. und III.; endlich Gebser de oratione dom. comment. I. Regiom. 1830. — Homiletische Bearbeitungen der neueren Zeit: John Predigten über das Vater Unser. Hamb. 1829. 2 A. 1833. Fikenscher, das Vater Unser in 10 Predigten, Nürnb. 1834. Löhe, Predigten über das Vater Unser, Nürnb. 1834. Zimmer, das Gebet des Herrn, Frankf. 1834. Arndt, das Vaterunser in 10 Predigten, Berl. 2. A. 1841. Zimmermann, das Gebet des Herrn, 11 Predigten, Neust. a. d. Orla 1837. Harms, das Vaterunser in 11 Predigten, Kiel 1838. Marheineke, das Gebet des Herrn, 13 Predigten, Berlin 1840. Tholuck, Predigten über das Vaterunser in B. II. der größeren A. der Predigten. Huhn, Predigten über das Vaterunser, Reval 1842. Niemann, das Vaterunser in zehn Predigten, Hannover 1844. — Stolz (kath.), das Vater Unser und die zehn Gebote (aus dem Kalender für Zeit und Ewigkeit) 1851. — Jak. Martin (in Genf), das Gebet des Herrn. Aus dem Franz. 1852. — Veith (kath.), das Vater Unser. Vierte durchaus verbesserte A. 1852. —

---

prophetico ein Seitenstück zu dem der althegelschen Schule eigenthümlichen Tiefblick, mit welchem Prof. Sietze in seinem Grundbegriffe preußischer Rechts- und Staatsgeschichte, Berl. 1829. in den Bitten des V. U. die Perioden der Weltgeschichte ausgedrückt findet — Stapfer nämlich weist in den sechs Bitten die Perioden der christlichen Kirchengeschichte nach.

Kapitel V.

1. Historische Einleitung V. 1. 2. II. Seligpreisung derer, die auf die rechte Weise nach dem Gottesreich verlangen, die rechte Beschaffenheit desselben an sich tragen, die damit verbundene Schmach der Welt auf sich nehmen, ohne die hohe Bestimmung der Jünger des Gottesreichs zu verläugnen V. 3—16. III. Das Reich Christi bringt die in der altest. Oekonomie angelegte Gerechtigkeit zur Vollendung. V. 17—48.

Historische Einleitung. V. 1. 2.

V. 1. Die Auslegung hat ihren Blick auf die ὄχλοι zu richten, auf den Berg und auf die Diskrepanzen mit Luk., welche in ἀνέβη und καθίσαντος αὐτοῦ liegen. Hat die Einleitung zu der Rede K. 4, 24. 25. nur einen summarischen Charakter (s. Einl. §. 2.), so würde auch der Volkszusammenfluß bei Matth. nicht historisch zu erklären seyn, wenn nicht die ähnlich lautende Angabe bei Luk. dazu aufforderte, einen großen und gemischten Haufen vorauszusetzen. Nun läßt sich allerdings bei Capernaum ein Zusammenfluß von Menschen aus verschiedenen Landstrichen denken, es war ein Hauptstapelplatz für den Karavanenweg von Aegypten nach Damaskus; gerade über Hattin — die durch die Tradition als Ort der Bergrede bezeichnete Lokalität, liegt vom Tabor aus die Handelsstraße (Ritter Erdkunde B. XV. 1. S. 387.), noch gegenwärtig geben die in den Fels gehauenen Cisternen ein Zeugniß für den großen Verkehr, der diese Gegenden in alten Zeiten belebte (vgl. über die Karavanenstraße Robinson Palästina III. S. 1019.).

Ueber die Lokalität des Berges findet sich keine Andeutung und dennoch hat ὄρος den bestimmten Artikel. Die

Annahme, daß derselbe wie im Hebräischen für den unbestimmten stehen könne (Luth. „ein Berg", Storr, Kuinöl), ist von der genaueren biblischen Philologie zurückgewiesen. Ist es nun art. def., so erscheint derselbe nur gerechtfertigt, wenn der Ev. voraussetzen durfte, daß der Leser die bezeichnete Gegend kannte, wenn der Sinn war, wie Fritzsche ihn ausdrückt: ascendit montem, quem nostis. Dieselbe Voraussetzung würde stattfinden, wenn man wie Mey. erklärt: „der Berg, welcher dort befindlich war." Aber die Lokalität, daß nämlich von einer Gegend in der Nähe von Capernaum die Rede war, läßt sich erst aus K. 8, 5. schließen und dort gab es mehr als einen Berg. Zudem findet sich das auffallende τὸ ὄρος in den Evv. in Stellen, wo die Lokalität sich noch weniger erkennen läßt: Matth. 14, 23. 15, 29. Luc. 9, 28., wo an die Stelle des unbestimmten εἰς ὄρος ὑψηλόν des Matth. abermals das bestimmte εἰς τὸ ὄρος tritt, ferner Marc. 3, 13. 6, 46. Joh. 6, 3. 15. Das Auffallende hiebei ist nicht dies, daß kein Name genannt wird. Es können zuweilen Anhöhen ohne bestimmten Namen gemeint seyn. Das Auffallende liegt nur in dem bestimmten Artikel. So hat nun Schleiermacher in der unbestimmten Bezeichnung des Berges an dieser Stelle das Kennzeichen der späteren Hand erkennen wollen, welche die von dem Mtth. ausgegangenen λόγια τοῦ κυρίου auf eine nicht immer geschickte Weise mit einem historischen Rahmen umgeben habe (Stud. und Krit. 1832. Heft 4. S. 746.). Gfrörer hat entdeckt, daß von der Speisungsgeschichte her, die das vierte Ev. auf glaubhafte Weise berichtet habe, ein bestimmter Berg eine ungemeine Berühmtheit erhalten, so daß auch andere Ereignisse auf denselben zurückgeführt wurden (Heilige Sage I. S. 199.). Br. Bauer hat diesen bestimmten Berg, von dem die Evv. reden und der überall nur einer sei, in das Reich der Phantasie versetzt (Kritik der Synoptiker I. S. 290 ff.). Ich hatte früher als Vermuthung aufgestellt, ob nicht der Artikel in diesen Fällen Bezeichnung des genus sei, wie sonst τὰ ὄρη Matth. 18, 12. Wie הָהָר im Hebr., so wird auch τὸ ὄρος im Sinne von ἡ ὀρεινή gebraucht; die LXX. setzen bald dieses 1 Mos. 14,

10. 5 Mos. 2, 37. Jos. 2, 16., bald τὸ ὄρος 1 Mos. 19, 17. 19. 30. 31, 23. 25. 36, 8. 9., vgl. das unbestimmte ἐν ταῖς ἐρήμοις Luc. 5, 16. Von Ebrard a. a. O. 2 A. I. S. 349. ist diese Ansicht näher begründet worden. In Palästina, wie von ihm bemerkt wird, giebt es nicht eine Ebene und einzelne aus ihr sich erhebende Berge, sondern vielmehr, gleichwie in der Jura-Kalkformation, eine Ebene und einzelne in sie eingeschnittene Thäler.*) Namentlich ist der See Tiberias zu beiden Seiten von einer allmählig ansteigenden Hochebene umschlossen. „Matth. berichtet uns einfach, der Schauplatz der Predigt sei auf dem Berge, d. i. also gleichsam im obern Stockwerk des Landes in der Region der Hochebenen, nicht in der der Thäler gewesen". Wenn Mey. diese Ansicht einfach damit abweist, daß „ὄρος eben nur ein einzelner Berg" seyn kann, so ignorirt er die angeführten Beispiele aus den LXX. Eine andere Frage ist jedoch, ob sie sich an unserer und an anderen Stellen als passend erweist. Dies muß mehr als zweifelhaft erscheinen. Wenn Luc. 9, 28. der dritte Ev. bloß τὸ ὄρος hat, wo Matth. K. 17, 1. und Marc. K. 9, 2. εἰς ὄρος ὑψηλόν, so müßte bei Luk., falls er keinen einzelnen Berg gemeint hätte, wie es scheint ein differenter Bericht angenommen werden. Wenn es Matth. 15, 29. heißt, Christus sei εἰς τὸ ὄρος gestiegen und habe sich dort niedergesetzt, so kann doch die Meinung nicht seyn, daß er sich auf den flachen Boden der Hochebene gesetzt. Ebenso muß in dem Bericht des Luk. von der Bergpredigt an einen Berg gedacht seyn, da es dort V. 17. heißt, er sei von dem Berge herab εἰς τόπον πεδινόν gegangen. Das Thalland nämlich, im Unterschiede von der ὀρεινή, kann hierunter nicht verstanden werden, da dieses in den LXX. stets ἡ πεδινή, ἡ γῆ ἡ πεδινή, vgl. τὸ πεδίον bei Josephus, heißt und durch τόπος πεδινός nur eine ebene Stelle bezeichnet werden konnte

*) Vgl. beispielsweise, was Robinson von der Gegend bei Lubie, dicht bei der durch die Tradition der Bergpredigt angewiesenen Gegend sagt (III. 482.): „Die Gegend blieb noch weithin wellenförmig; felsige Landschwellungen in der hohen Ebene wechselten mit zwischenliegenden Thälern ab".

(vgl. Jos. 9, 1. 10, 40. 11, 16. Richt. 1, 9. 1 Makk. 3, 40. 4, 21.)*). Unter diesen Umständen sehen wir uns allerdings auf die am Anfange zurückgewiesene Erklärung zurückzukommen genöthigt: „er stieg auf den Berg ꝛc., welcher in der Nähe befindlich war." Das Ungewöhnliche dieser Ausdrucksweise dürfte aber auch seine Auffälligkeit verlieren, wenn berücksichtigt wird, daß den ursprünglichen Erzählern das Bodenverhältniß Palästinas gegenwärtig war — „ein Plateau von welligen Höhenzügen, die nur selten von bedeutenden isolirten Kuppen überragt werden" (Ritters Erdkunde XVI. 1852. S. 26.); gerade in der Nähe des Sees finden sich nach Robinsons Angabe an zwölf Anhöhen, auf denen die Bergrede gehalten werden konnte (Robinsons Reise III. S. 485.). Mochte sich also der Reisende befinden, wo er wollte, Anhöhen (vgl. das unzähligemal in den palästinischen Ortsnamen wiederkehrende tell تل d. i. Anhöhe, im Unterschiede von جبل Berg) waren überall in der Nähe — in der Regel wohl auch namenlose, oder doch dem Namen nach nicht sehr bekannte, so daß hiedurch das unbestimmte τὸ ὄρος noch begreiflicher wird.

Unter diesen Umständen könnte es denn nun auch nicht befremden, wenn sich der Ausleger außer Stande befände, welches im vorliegenden Falle dieser so genannte Berg gewesen, näher anzugeben. Doch ist in folgenden zwei Umständen ein Anhalt für eine nähere Bestimmung gefunden worden. — Da Christus die Nacht auf dem Berge zubringt und nach gehaltener Rede in Capernaum einzieht (Matth. 8, 1.), so muß diese Anhöhe in einiger Nähe bei Capernaum gelegen haben; ferner läßt auch eine solche Anhöhe sich erwarten, die einen τόπος πεδινός, einen ebenen Platz, besaß, auf welchem Christus die Kranken heilen, den Kreis

*) Dr. Robinson in einem Schreiben vom 10ten August 1844, worin er die Güte hatte, mir auf einige diese Lokalität betreffenden Fragen Auskunft zu ertheilen, ist allerdings der Ansicht gewesen, daß τόπος πεδινός die Hochebene heißen könne; seiner Meinung nach soll nämlich Christus auf der entgegengesetzten Seite des Hügels herabgestiegen und so auf die Hochebene gekommen seyn.

der Apostel und der μαθηταί um sich versammeln konnte, auf welchem oder — wie man auch sagen mag — auf dessen Abdachung die Volkshaufen, um bequem zuzuhören, Raum finden konnten. — Nun ist aber zunächst der erstere Anhalt unsicher, insofern die Lage des alten Capernaum eine Frage ist, „welche mit Sicherheit wohl kaum zu lösen seyn wird" (Ritter Erdkunde XV. 1. Abth. S. 338.). Robinson findet Capernaum in dem 3 St. von den Jordanmündungen südwestlich gelegenen Chan Minie, die Meisten, auch Wilson, in dem 1 St. davon ganz am oberen Ende des Sees nordwestlich gelegenen Tell Hum (Ritter a. a. O.). Sind die Gründe für diese letztere Ansicht auch nicht völlig entscheidend, so sind es die von Robinson für die erstere noch weniger. Anhöhen aber — wenn es eben nicht auf Berge ankommt — finden sich allenthalben. Im Norden von Chan Minie „beginnen felsige Hügel von beträchtlicher Höhe, die eben hier als anstoßender Bergzug bis an den See hinabfallen" (Ritter S. 335. Robinson III. S. 541. 548.); eben diese Anhöhe „einen Steinwurf vom See" hat schon der Reisende Brocardus 1283 und Graf Solms 1483 für den Berg der Seligkeiten gehalten (Nürnberger Reisebuch 1659. S. 122. 858.). Von den Ruinen Tel Hum aber heißt es: „hinter ihnen steigt das Land eine beträchtliche Strecke sehr sanft zu mäßiger Berghöhe hinan, von der aber höchstens im allgemeinen Sinne der Name eines Berges gilt" (Robinson III. 2. S. 555.). Und daß in der Nähe des Sees fast ein Dutzend Anhöhen sich befinden, welche für die Bergrede eine passende Lokalität gegeben haben würden, ist soeben S. 55. vernommen worden. Die Tradition der lateinischen Kirche hat indeß eine andere etwa zwei Meilen südlich vom Chan Minie entfernte Höhe Kurun Hattin (d. i. die Hörner oder Tel Hattin d. i. der Hügel) als die Lokalität der Bergrede bezeichnet. Sie bildet eine etwa 1000 Fuß über dem Meer liegenden Sattelpaß, dessen beide Kuppen oder Hörner sich etwa 60 Fuß erheben; besonders seit Korte's Beschreibung des heiligen Landes im Jahr 1741 hat diese Tradition allgemeine Anerkennung erhalten. „Es ist gewiß, sagt Korte S. 308., daß

der Berg sehr gelegen ist; auf seiner Höhe macht er eine mäßige Fläche als eine Schüssel gestaltet und auf den Seiten ist er gemach abhängig und allenthalben geschickt zu einer Kanzel oder einem Ort, wo viel Volk zuhören konnte", vgl. Schubert: Reise III. S. 223. Von den meisten Alten, Adrichomius, Cotovicus, auch Brocardus u. A. wird dieser Hügel auch zum Schauplatz der ersten Speisung gemacht. Für große Volkshaufen, wie wir sie hier voraussetzen müssen, dürfte er indessen doch nicht sehr geeignet seyn, da er nach Pococke (Beschreibung des Morgenl. S. 98.) nur 19 Schritte lang und 16 breit ist *).

So müssen wir also darauf verzichten, über die Lokalität zu völliger Sicherheit zu gelangen; wie wir indeß auch die Lokalität bestimmen, jedenfalls muß sie sich unweit Capernaums, daher auch unweit des Sees befunden haben und wir haben an einen der reizendsten Schauplätze der Natur zu denken. Als solcher wird die Umgebung des galiläischen Sees von allen Reisenden gefeiert; selbst Josephus bricht in Begeisterung aus, wo er die Landschaft Genezareth beschreibt (de bello Jud. III, 10. 8.). „Wunderbar ist das Land am See Genezareth von Natur und Schönheit; schon von selbst bringt es bei seiner Fruchtbarkeit alle Gewächse hervor; dazu haben die Landbebauer die verschiedensten Pflanzen gepflanzt; denn die Temperatur der Luft sagt jeder von ihnen zu. Dort wächst der Wallnußbaum in großer Fülle, der sonst der Kühle bedarf, dort die Palme, welche die Hitze erfordert, dort die Feigen, Oliven und Trauben, welche eine mildere Luft verlangen, ein Wettstreit der Natur scheint stattzufinden, welche das Streitende in Eins zusammenbringen möchte, und ein schöner Wettstreit der Jahreszeiten, indem eine jede von ihnen das Land der andern streitig machen möchte." Mit dem schönsten, was sie in ihren Ländern kennen, vergleichen die Reisenden die Landschaft, der Schwede Hasselquist mit Ostgothland, der Engländer Clarke mit

*) Maaß zu Bachiene II. Th. 4. B. S. 199. giebt irrthümlich aus Pococke 90 Schritt Länge, 60 Schritt Breite an, aber auch Brocardus giebt die Länge nur zu zwei Bogenschüssen, die Breite zu einem Steinwurfe an.

den romantischen Thälern von Kent und Surrey, Schubert mit den Stahrenberger, Seetzen mit den Umgebungen des Locarner Sees. Indeß scheint bei diesen Parallelen Einiges die Phantasie hinzugethan zu haben. Es fehlen die erhabenen kühnen Formen der Alpenseen, indem die Kuppen meist abgerundet sind; obwohl noch Cotovicus Itinerarium 1619 S. 358. den Reichthum verschiedenartiger Fruchtbäume dort bewunderte, so fehlt doch jetzt „die Pracht der anmuthigen, saftigen Matten und der lieblichen Waldumsäumungen, indem das Auge nur nackte helle oder schwarze Klippen erblickt, fast ganz baumlose, gebräunte, mit versengten Grasungen kaum überzogene Berggehänge um den dunklen Seespiegel, den kein weißes Segel, kein Schiffchen, keine Barke belebt" (Ritter a. a. O. S. 291.). Wenn man von Westen kommt, so wird man des Thalbeckens zuerst ansichtig vom Tabor aus, wo indeß der See selbst noch von den Höhen von Hattin verdeckt wird; erst wenn man östlich von Hattin den Steilabfall der Gebirgshöhe erreicht hat, von der man dann noch eine Stunde lang an 1000 Fuß hinabsteigt, bietet er sich dem Auge dar. Mehr oder weniger vollkommen muß indeß der Anblick auch von andern Höhepunkten des Sees aus gewesen seyn. — Vergegenwärtigen wir uns diese reizende Aussicht, die Unbewölktheit des südlichen Himmels, die feierliche Stille des frühen Morgens, so geht aus dem Allen hervor, daß auch die Naturscene den Eindruck der Rede erhöht haben muß. „Der ganze Auftritt, sagt Heß, hat etwas Traulich-Ernstes, etwas Einnehmendes und Würdevolles. Der offene Himmel über ihm, die ländliche Gegend umher bildeten einen Naturtempel; keine Synagoge, selbst der Tempel der Hauptstadt nicht, konnte einen so feierlich-tiefen Eindruck machen. Nichts fand sich in dieser Umgebung, das zu den Formalitäten, die den gewohnten Lehrvortrag der Judenlehrer begleitet hätten, gehört. Er setzte sich auf der Anhöhe nieder und fing, die nächst um ihn herstehenden Jünger ins Auge fassend, also an: Selig sind die geistlich Armen!"

Noch kommen die zwei Differenzen mit Luk. in Betracht. Nach Matth. geht Jesus nach der Rede vom Berge

herab, hat sie also auf dem Berge gehalten, nach Luk. dagegen auf der Ebene — nach Matth. sitzend, nach Luk. stehend. Die erste Differenz wurde von Chemnitz durch die Annahme eines zweimaligen Zurückziehens Jesu auf den Berg beseitigt, nämlich Luc. 6, 12. und dann wieder vor V. 20., um dem Volksdrange zu entgehen, allein nach Matth. 8, 1. muß man glauben, daß die Haufen mit ihm vom Berge herabgehen. Michaelis, Paulus, auch neuerlich Riegler wollen ἔστη ἐπὶ τόπου πεδινοῦ erklären „über einer flachen Gegend," welches zwar zur Rede an das Volk ein passender Standpunkt gewesen wäre, aber bei Luk. werden sofort die Heilungen erwähnt. Ungezwungen löst sich die Differenz, da man, wie wir zeigten, zu der Behauptung berechtigt ist, daß τόπος πεδινός, verschieden von ἡ πεδινή, nicht die Ebene bezeichnet, sondern einen ebnen Platz auf dem Berge selbst. Die andere Diskrepanz liegt gar nicht, wie man meinte, in den Worten des Luk. Schon Calvin, Grotius, Calov u. A. bemerkten, daß Luk. das Stehen Jesu auf dem Blachfelde nur erwähnt, indem er von den Heilungen spricht, welche natürlich nicht sitzend verrichtet werden konnten; daß Christus die Rede stehend gehalten, sagt der Ev. nicht. Es hindert demnach nichts, sich den Erlöser dabei sitzend zu denken, ja es ist gar nicht unwahrscheinlich, daß er, wie Chemnitz meinte, nach Verrichtung der Heilungen, wenigstens wieder einen Theil des Berges hinauf gestiegen sei, um mit seiner Rede weithin vernommen zu werden.

V. 2. In der Phrase ἀνοίγειν τὸ στόμα ist von alten Zeiten her eine Emphasis gefunden worden. Chrys., Euth. finden darin die Andeutung, daß Jesus auch ohne zu sprechen gelehrt habe, nämlich durch seine Werke. Luther, welcher für den Prediger daran die Regel knüpft: „Tritt frisch auf, thu's Maul auf, hör' bald auf," hebt das Moment des getrosten unerschrockenen Predigens hervor, „dürre herausgesagt, Niemand angesehen noch geschont, es treffe wen oder was es wolle." Nach Er. Schmid wird die Phrase gebraucht: quando aliquid arduum vel diu exspectatum dicendum est. So auch Calov, und überdies:

quod cum vehementia, ardore ac contentione tum animi tum vocis docuerit. Dagegen Calv., Beza mit Verwerfung jeder Emphase nur den Anfang einer Rede in der Phrase ausgedrückt finden, Zwingli: *κατασκευή* est. Nachdem seit Ernesti überhaupt gegen die Emphasen gestritten worden, wurde der Ausdruck von Rosenmüller, Schleusner, Kuinöl als Pleonasmus bezeichnet. Das Richtige bei Fr., Mey. Es ist die graphische Darstellungsweise, welche, indem sie angiebt, was dem Sprechen vorangeht, den Zuhörer desto mehr spannt. Insofern liegt darin auch das Feierliche, vgl. Hiob 3, 1. 32, 20. Apg. 8, 35. 10, 34. Außerdem liegt auch das Moment des zuversichtlichen Sprechens darin Ez. 29, 21. 2 K. 6, 11., wovon jedoch hier abzusehen. Die Phrase ist Hebraismus, doch kommt sie auch in mehrfach gewendeter Emphase bei den Klassikern vor. *Οἴγειν στόμα* „sich offen mittheilen, ausschütten" bei Aeschylus Prometh. vinct. V. 632., wo Droysen übersetzt: „Wie recht den Freunden sich des Freundes Mund erschließt." Bei Isokrates Panathen. ed. Coray c. 36.: *λύειν τὸ στόμα* in der Bedeutung des freien muthigen Aussprechens: *ἐπειδήπερ οὖν ἐπελήλυθέ μοι τὸ παῤῥησιάσασθαι καὶ λέλυκα τὸ στόμα, καὶ τοιαύτην τὴν ὑπόθεσιν ἐποιησάμην.* Bei Lucian Philopseud. c. 33., wo von der Memnonssäule die Rede, welche „den Mund aufthut und Orakel ausspricht", dient es wie in unserer St. zum Ausdruck des Feierlichen.

V. 3—16.

Seligpreisung derer, die auf die rechte Weise nach dem Gottesreich verlangen (V. 3. 4.), die Früchte der Gerechtigkeit desselben erweisen (V. 5—9), die damit verbundene Schmach der Welt auf sich nehmen (V. 10—12.), ohne ihre hohe Bestimmung als Jünger des Gottesreichs zu verläugnen (V. 13—16.).

Seligpreisung derer, die auf die rechte Weise nach dem Gottesreiche verlangen und die Früchte der Gerechtigkeit desselben erweisen (V. 3—9.).

Drei Fragen sind zuvörderst bei diesem Makarismen im Allgemeinen zu beantworten: 1) das Verhältniß der Relation derselben bei Matth. zu der Luc. 6., 2) die Absicht Christi bei der Eröffnung der Rede mit diesen Makarismen, 3) die Gliederung derselben.

Das Verhältniß der Relation derselben bei Matth. zu der Luc. 6. Während Matth. acht oder sieben in sich fortlaufende Makarismen hat, giebt die Rede bei Luk. nur vier, denen ein vierfacher Weheruf entspricht; während ferner bei Matth. πτωχοί und πεινῶντες einen erläuternden Zusatz hat, welcher den geistigen Charakter der Armuth und des Hungers ausdrückt, fehlen diese Zusätze bei Luk., bei welchem das hinzugesetzte νῦν vielmehr an den Gegensatz von Diesseits und Jenseits denken läßt. Es fragt sich also zuerst, ob der Sinn in beiden Relationen ein differenter sei; sodann, ob die Weherufe bei Matth. hinweggelassen oder ob sie bei Luk. von dem Berichterstatter hinzugefügt worden sind. — Schon Aeltere wie Cyrill (s. oben S. 3.) fanden bei Luk. einen von Matth. verschiedenen Sinn — ein Grund mehr, warum von Storr die Identität beider Reden nicht anerkannt wurde (vom Zweck Jesu S. 348.). Nun wurde zuerst von Credner (Beiträge zur Einl. ins N. T. I. S. 307.) aufmerksam darauf gemacht, daß die Clementinen (auch Polykarp) den Zusatz τῷ πνεύματι nicht kennen, ferner die Ansicht der Clementinen von der Verdienstlichkeit der Armuth für die ursprünglich christliche und damit auch die Relation bei Luk.

für die ursprünglich von Christo ausgegangene erklärt. Dieselbe Ansicht, sowohl in Betreff des ursprünglichen Sinnes des Makarismus im Munde Christi als über das Verhältniß der beiderseitigen Relationen, ist dann übergegangen auf Strauß (I. S. 603.), Baur (S. 478.), Köstlin (S. 66.), Hilgenfeld (S. 62.), auch Ewald (die ersten drei Evv. S. 211.), nur daß Baur die Ursprünglichkeit der Relation bei Luk. mit geringerer Bestimmtheit vertritt, insofern er den Sinn bei Matth. durch den Zusatz von τῷ πνεύματι für nicht verändert hält, da nur die freiwillige Armuth von den Clementinen gepriesen werde und so auch Jesus nur diejenigen Armen preise, welche ihrer Gesinnung nach den Weltreichthum gar nicht begehrten*), solche seien denn die geistig Reichen und so sei τῷ πνεύματι zu erklären „symbolischer Weise" d. h. die äußere Armuth sei Symbol ihres geistigen Reichthums (?). Wäre der Zusatz τῷ πνεύματι eine den ursprünglichen Sinn Christi alterirende spiritualistische Wendung, welche nur auf den Ev. zurückzuführen, so müßte sich auch ferner ergeben, daß die nachfolgenden spiritualistischen Makarismen der Rede Christi ursprünglich fremd gewesen sind. Zwar scheint dies Baur's Ansicht in der neuestens gegebenen Ausführung (das Christenth. und die christl. Kirche 1853. S. 27.) nicht zu seyn; in dem Makarismus der geistlichen Armuth soll dieser Ausführung nach das neue Princip des Christenthums liegen, nämlich die Ueberwindung der endlichen Gegensätze. Mag dies zugegeben werden, so leuchtet nur nicht ein, daß dasselbe, wie hier behauptet wird, der Charakter aller Makarismen sei, wie denn doch auch dem τὴν δικαιοσύνην V. 6. die Ursprünglichkeit nicht zuerkannt werden könnte, wenn sie bei dem τῷ πνεύματι nicht feststeht. Es heißt nämlich an d. a. Stelle: „Alle jene Makarismen, so verschieden sie lauten, sind immer nur ein anderer Ausdruck für dieselbe ursprüngliche

*) Ganz so die Vereinigung beider Relationen bei Clem. Alex. Strom. IV. 575. ed. Pott.: μακάριοι δὲ οἱ πτωχοί, εἴτε πνεύματι, εἴτε περιουσίᾳ, διὰ δικαιοσύνην δηλονότι· μή τι οὖν ἁπλῶς τοὺς πένητας, ἀλλὰ τοὺς ἐθελήσαντας διὰ δικαιοσύνην πτωχοὺς γενέσθαι, τούτους μακαρίζει, τοὺς καταμεγαλοφρονήσαντας τῶν ἐνταῦθα τιμῶν εἰς περιποίησιν τοῦ ἀγαθοῦ.

Grundanschauung und Grundstimmung des christlichen Bewußtseyns. Es ist das den Gegensatz von Sünde und Gnade an sich schon in sich begreifende, aber noch unentwickelte reine Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, das als solches auch schon alle Realität der Erlösung in sich hat".

Allerdings scheint für die Relation bei Luk. zu sprechen theils das auch bei Matth. ohne Zusatz gegebene *πενθοῦντες*, theils das *οἱ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται* K. 11, 3. Luk. 4, 18. Ein starkes Bedenken muß indeß schon dies erwecken, wenn doch auch von jenen Kritikern die genauere Relation im Allgemeinen dem Matth. zugesprochen wird. Nun liegt aber auch eine einfache Lösung ganz nahe, welche mit richtigem Blick und großem exegetischen Takt, auch mit Betonung der alttestamentlichen Basis, schon von Bucer ausgeführt wird. Es ist die bekannte alttestamentliche Betrachtungsweise der Armen als der Frommen, der Reichen als der Gottlosen, insofern der Reichthum am ehesten dazu verleitet, den Mammon zu seinem Gott zu machen (de Wette, Beiträge zur Charakteristik des Hebraismus in d. Stud. v. Daub und Creuzer III. „über den Begriff der עֲנִיִּים und אֶבְיוֹנִים") vgl. Ps. 10, 2. 12. 17; 12, 6; 14, 6; 22, 27. 37.; 68, 11. Jes. 41, 14. Diese altteſt. Ansicht von der Identität leiblicher und geistiger Armuth giebt denn auch den Fingerzeig zur Erklärung des *πενθοῦντες*, sie liegt zu Grunde dem *οἱ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται;* sie wird durch die Auslegung des Begriffs *πλούσιος* Marc. 10, 24. durch *οἱ πεποιθότες ἐπὶ τοῖς χρήμασι* bestätigt, vgl. die Warnungen Spr. 23, 4. 28, 11. 20. Sir. 13, 2. 4. 22.; entscheidend sind endlich die Parallelen, welche der Brief Jak. für diese Anschauung des Reich und Arm giebt K. 2, 5. 4, 9. 5, 1. Unter diesen Umständen, hieße doch, hier bei den Clementinen Raths suchen, das Wasser vom Brunnen holen, was im eignen Hause quillt. Die Auslegung von V. 3—5. wird zeigen, daß auch in dem *οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, οἱ πενθοῦντες, οἱ πραεῖς* diese altteſt. Anschauung noch als Hintergrund bleibt, und wenn nun diese Betrachtungsweise die ursprünglich christliche war — zumal der Judenchristen —, was kann

Auffälliges darin seyn, wenn die Worte des Herrn, welche Matth. in einer fortlaufenden so eigenthümlich-geistreichen Gliederung vorführt, von dem überhaupt oberflächlicheren Berichterstatter des Luk. in eine solche Form gebracht wurden, wie sie der gewöhnlichen judenchristlichen Ansicht am nächsten lag? Selbst von Br. Bauer wird hier das Richtige nicht verkannt (a. a. O. S. 307.): „Im vorliegenden Zusammenhange meint Lukas keineswegs, daß die Armen als solche der Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens seien, sondern er denkt sich unter ihnen zugleich solche, welche im weltlichen Leben sich innerlich abhärmen, um in den Besitz der ewigen Güter zu gelangen." Wir wollen dabei auch hier nicht in Abrede stellen, was sich uns schon sonst aufgedrängt und was de Wette zu Luc. 6, 20. bemerkt, daß die Form der Relation bei Luk. mehr den „innerchristlichen", den paränetischen Charakter hat, weniger den für die ursprünglichen Zuhörer geeigneten (s. ob. S. 7.). So tritt denn in diesem Stücke auch de Wette, Meyer, Neander auf Seite des Matth. — In dieser unserer Entscheidung liegt denn auch schon das Urtheil über die Weherufe. Daß diese Matth., wie Stier meint (a. a. O. S. 306.), bloß übergangen habe, weil er den Fortschritt der Entwickelung als Kern der Rede heraushebe, könnte nur zugegeben werden mit Vernichtung des ganzen rhetorischen Baues der Rede an dieser Stelle. Der rhetorische Nachdruck ruht nämlich hier auf der Steigerung, wogegen bei Luk. auf der Antithese, weshalb es undenkbar wäre, hier dem achtfachen Selig gegenüber ein achtfaches Wehe anzunehmen. Allerdings muß also dieses Wehe als Erweiterung des Gedankens durch den Berichterstatter angesehn werden, wodurch jedoch, wie schon von Schleiermacher bemerkt wurde, so wenig der Sinn alterirt worden ist als durch Hinweglassung des *τῷ πνεύματι*, insofern ja diese Weherufe doch nur die negative Seite von dem ausdrücken, wovon die Makarismen die positive geben.

Wir haben ferner nach der Absicht der Eröffnung der Rede gerade mit diesen Makarismen zu fragen. Mit einem frohen *μακάριοι* beginnt die Rede, Mel.: non

quia promerentes sunt vitam aeternam, sed ... ut si diceret: bene est pauperibus, non sunt rejecti a Deo. „Jede längere Rede kann mit einem Gruß oder noch etwas feierlicher mit einer Seligpreisung beginnen" (Ewald Evv. S. 209.). Schon die Ausführlichkeit der Makarismen giebt nun zu erkennen, daß dieselben mit Absicht so gewählt sind, wie sie lauten. Josephus und auch das N. T. bestätigen, daß wir das jüdische Volk in der Periode des Auftretens Christi als erfüllt mit der Sehnsucht des messianischen Heils zu denken haben. Von einem großen Theil desselben wurde in jenen prophetischen Aussprüchen des letzten Theils des Jesaias, worauf sich vorzüglich damals die Blicke richteten, nur die Verheißung einer politischen Befreiung und einer göttlichen Rache an den Unterdrückern gefunden; vgl. Jes. 40, 1. 61, 1. 63, 4. 6. Von diesem roheren Haufen unterscheiden sich diejenigen, welche in den von den Verhältnissen der äußern Theokratie entlehnten Vorstellungsformen der Propheten Vorstellungsform und Idee nicht auseinander zu halten wußten — wie dies auch bei den meisten Propheten anzunehmen seyn wird, welche also irdischen Sieg über die Unterdrücker, äußere Verherrlichung des Volkes erwarteten, doch dieses nur als Mittel zur Gründung eines vom Geist erfüllten messianischen Reiches der Gerechtigkeit. Wir werden schon Johannes den Täufer unter diese begreifen dürfen, noch mehr aber den Priester Zacharias nach dem ihm zugeschriebenen Lobgesange Luc. 1, 67 f., dessen Hoffnungen durchaus das damalige Zeitbewußtseyn der Besseren in Israel repräsentiren. Wenn nun Christus in Absicht hatte, in dieser Rede den wahren Charakter des von ihm gestifteten Reiches darzustellen, so stimmt der Inhalt dieser Makarismen mit dieser Absicht vollkommen zusammen. Es werden Solche gepriesen, welche auf die rechte Weise nach dem Reiche Gottes trachten; es wird ferner ausgesprochen, daß sie nur durch Dulden und Unterliegen zum Siege gelangen können.

Das Dritte, was bei den Seligsprechungen in Betracht kommt, ist ihre Gliederung und ihr gegenseitiges Verhältniß; vgl. Burk evang. Fingerzeig VI. S. 712.

Hier fragt sich zunächst, welches ihre Zahl sei. Neunmal wird das μακάριοι wiederholt, doch hat das neunte in V. 11. kein besonderes Objekt und giebt sich nur als Ausführung von V. 10. zu erkennen. So zählen nun auch die Meisten acht Makarismen, Ewald indeß, welchem Köstlin folgt, führt dieselben, um eine numerische Architektonik der ganzen Rede nachzuweisen (s. ob. S. 15.), auf sieben zurück: 3 leidende Eigenschaften, 4 thätige, und betrachtet den Makarismus über die Verfolgungleidenden als bloßen Anhang. Namentlich im Hinblick auf die sieben Weherufe über die Pharisäer K. 23. kann sich auch hier die Siebenzahl empfehlen. Wenn sich indeß zeigt, daß der Makarismus über die wegen des Besitzes der vorher erwähnten Eigenschaften von der Welt Verfolgten nur die natürliche Spitze der vorher erwähnten bildet, wäre es nicht willkürlich, denselben als bloßen Anhang zu betrachten? und wenn Delitzsch, um die Zahl zehn herauszubringen, χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε in V. 12. als Umschreibung eines zehnten μακάριοι ansieht in der Absicht gebraucht, „um ein volles Finale herbeizuführen", so ist die Willkür hiebei um so offenbarer, da V. 12. vielmehr zu dem μακάριοι V. 11. die Verheißung hinzufügt. — Die 8 Makarismen nun enthalten eine ethische Stufenfolge; die ersten drei haben einen negativen Charakter, sie sprechen aus, welches Verlangen zu den unerläßlichen Bedingungen der Theilnahme am Gottesreiche gehört, die folgenden drei einen positiven Charakter, sie geben an, welche Eigenschaften die Reichsgenossenschaft voraussetzt. Der achte stellt dar, wie die Welt gegen solche Reichsgenossen sich verhalten werde — wie Heubner zu praktischem Zwecke das Verhältniß bestimmt (Prakt. Erkl. des N. T. 1855. 1. Th.): Anfang, Fortschritt und Vollendung der Jünger des Herrn unter dem Kreuze. Unerheblich ist hiebei die später zu besprechende Transposition von V. 4. und 5., welcher nach cod. D Lachmann und Tischendorf folgen*). Diese ethische Stufenfolge in

*) Eine eigenthümliche Gruppirung ist von Kienlen „über die Makarismen" (Stud. u. Kr. 1848. 3. H.) vorgeschlagen worden, der wir

den Makarismen könnte um so mehr bewegen, auch in den Verheißungen eine solche vorauszusetzen, da diese dem, was begehrt oder besessen werden soll, genau entsprechen. So Clem. Alex. in Bezug auf diese Makarismen (Strom. IV. S. 579. ed. Pott.): *εἰσὶ γὰρ παρὰ κυρίῳ καὶ μισθοὶ κ. μοναὶ πλείονες*, auch Menken gemäß der Collenbuschischen Lehre von den Stufen christlicher Vollkommenheit und Belohnung (Betracht. über den Matth. 1822. S. 293.). Aber bei der Reflexion auf den Inhalt der Verheißungen ergiebt sich, daß die Differenz nur eine rhetorische ist; sie entsprechen nämlich formell dem, was begehrt oder besessen wird, eine jede von ihnen, wie die der *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* oder des göttlichen *ἔλεος*, umfaßt aber die Gesammtheit der Güter, wie denn auch V. 10. die Verheißung der *βασιλεία*, welche schon V. 3. enthielt, nur mit einer Wendung des Begriffs wiederholt. Aug.: unum praemium, quod est regnum caelorum, pro his gradibus varie nominatur. Ja, auch der Fortschritt der selig gepriesenen Eigenschaften darf nicht abstrakt auseinander gehalten — nicht in chronologischer Succession gefaßt werden, indem vielmehr das von Origenes in Bezug auf diese Tugenden gebrauchte Bild gilt (T. XVI. in Joann. Opp. III. de la Rue S. 780.), „daß diese verschiedenen Trauben des von dem himmlischen Vater in den Gläubigen gepflanzten Weinstockes" sich nach einander ansetzen und auch, wenn die letzte zur Reife gekommen, die erste noch stehn bleibt, vgl. Pseudo-Basilius de bapt. I., 3.: *Ἴσος ὁ κίνδυνος τοῖς πᾶσιν ἐνὸς ἐλλειφθέντος.*

Der nachfolgenden Auslegung haben wir noch eine

uns jedoch nicht anzuschließen vermögen. Zwei sich entsprechende Reihen soll die erste und die zweite Vierzahl bilden, die erste Eigenschaften der nach der Wiedergeburt Verlangenden, die andere die entsprechenden derer darstellen, welche die Wiedergeburt empfangen haben. Die erste Correspondenz also zwischen dem ersten und fünften Makarismus: „die ihre geistige Armuth erkennen, haben bereits den ersten Schritt zum Reiche Gottes gethan, in welchem alle Schätze enthalten sind" — dem entsprechend: „die ein reines Herz haben, werden im Schauen Gottes diese Schätze empfangen." Aber gleich diese erste Correspondenz läßt sich nur durch Supplirung von nicht ausgedrückten Gedanken gewinnen.

hermeneutische Auseinandersetzung voranzuschicken. Haben wir bei historischer Auslegung der Reden des Erlösers von vorn herein nur den Sinn vorauszusetzen, welcher innerhalb des Gesichtskreises seiner Zuhörer lag, mithin ihrem damaligen Verständnisse zugänglich war, oder wenigstens in einigen Aussprüchen eine die ganze Zukunft des Reiches Gottes mit ins Auge fassenden Sinn? Die Frage kommt auf die christologische hinaus, ob wir die Schranke des damaligen religiösen Zeitbewußtseyns auch für die Schranke des Bewußtseyns des Erlösers anzusehn oder ihn als darüber erhaben zu betrachten haben. Dem Hermeneuten Keil konnte es nun noch zweifelhaft erscheinen, „daß Jesus von dem Plan der Vorsehung (die christliche Wahrheit zum Eigenthum aller Zeiten zu machen) Kenntniß gehabt und bei seinen Aussprüchen auf die Nachwelt habe Rücksicht nehmen können“ (Analekten v. Keil u. Tzschirner B. 1. St. 1. S. 63.). Von demselben Standpunkte aus erhebt Eichhorn in einer Stelle in der allgem. Biblioth. die naive Klage, „daß die Gewohnheit, über Bibeltexte zu predigen, welche die Aussprüche Jesu in umfassenderem Sinne zu nehmen nöthige, den Fortschritten in der Exegese beständig Schranken setze“ —, wobei freilich nicht erwogen wird, daß ohne jenen ungünstigen Umstand überhaupt keine Lehrstühle für die Exegese würden errichtet worden seyn. Die Schranken des jedesmaligen Zeitbewußtseyns zur Schranke des Gesichtskreises großer Männer zu machen, heißt bei consequenter Anwendung, auch jeden Genius und jeden Propheten auf das Niveau der Gewöhnlichkeit herabdrücken. Auch nur die Kategorie religiöser Genien auf Christum angewandt, ergiebt sich, daß der Ausleger Christi eigenes religiöses Bewußtseyn nicht bloß auf das seiner Zeit beschränken kann, und wenn dies nicht, daß auch manches große Wort über den Gesichtskreis seiner Zuhörer hinausgegangen seyn muß, dessen Gewicht und Tragweite nur er selbst ermaß und die Nachwelt. Obwohl dieser Kanon auch von Exegeten der neueren Zeit, namentlich von Meyer, verkannt worden, so kann ihm dennoch seine Berechtigung nicht abgestritten wer-

den. Auch der Eichhornschen Klage liegt indeß etwas Wahres zu Grunde. Sind nämlich auch Aussprüche des Herrn über den Gesichtskreis seiner Zuhörer hinausgegangen — einen Anknüpfungspunkt in dem Verständnisse der Zuhörer müssen sie dennoch gehabt haben, wie denn — welches wohl zu beachten — alle die Begriffe, welche uns z. B. hier in der Bergpredigt entgegentreten, das Reich Gottes, die Gerechtigkeit des Reiches Gottes, die geistig Armen, die reines Herzens sind, Gott schauen u. a., keine neuen sind, sondern wohlbekannte, welche Christus nur ihrem tiefsten Grunde nach aufschließt. Diejenige homiletische Behandlung kann die richtige nicht seyn, nach welcher Jesus statt der Nachwelt zugleich mit der Mitwelt, der Nachwelt allein gepredigt hätte; und würde dieses nicht der Fall gewesen seyn, wenn z. B. in der Stufenfolge der Makarismen ein religiöser Prozeß ausgesprochen wäre, für dessen Verständniß nur der durch Christi Geist wiedergeborene Zuhörer das Organ besitzt? Im Gegentheil wird der Ausleger überall zunächst nach einer temporalen Beziehung sich umzusehn und dieselbe, wo er sie findet, zu ergreifen haben. Eine solche aber bieten auch besonders die ersten Makarismen dar.

V. 3. Wir erklären

1. Die Seligpreisung, 2. die Verheißung.

I. Die Seligpreisung.

1) Geschichte der Auslegung. Zunächst ist die falsche, zuerst von Olearius vorgeschlagene, dann von Wettstein *), Heumann, Michaelis, Paulus gebilligte Construktion zu beseitigen, welche τῷ πνεύματι als nähere Bestimmung mit μακάριοι verbindet, „glücklich in ihrem Geiste sind die Armen." Der geistliche Standpunkt des Auslegers selbst ist bezeichnet, wenn von Paulus gegen die Erklärung: „innerlich Leidende" bemerkt wurde: „Aber zu wün-

*) Wettstein hat unter πνεῦμα bloß den Gottesgeist verstanden, πνεύματι als Dativ des Urtheils genommen, wie im Griechischen z. B. ὡς ἐμοί (Matthiä Griech. Gramm. 2. A. §. 388.), = „nach Gottes Urtheil sind glücklich".

schen, daß seine Lehranhänger das seyn möchten, konnte Jesus, der heitere Beförderer des Frohsinns, nicht denken." Bei dieser Construktion würde 1) die Symmetrie dieses Makarismus im Verhältniß zu den übrigen zerstört werden. 2) Handelt der erste Makarismus nur von der leiblichen Armuth, so wäre auch der Fortschritt im Verhältniß zu den übrigen aufgehoben. 3) Die Construktion *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ* V. 8. weist auch hier auf das Richtige hin. — Hat man nun *πτωχοὶ τῷ πνεύματι* zu verbinden, so läßt sich eine zwiefache Beziehung des Ausdrucks denken, auf leibliche Armuth oder auf geistige. An leibliche Armuth denken diejenigen, welche sich namentlich an die Relation des Luk. halten, welche *τῷ πνεύματι* ausläßt, die Clementinen und diejenigen neueren Ausll., welche bei den Clementinen den urchristlichen Sinn ausgedrückt finden (s. ob. S. 62.). Einige glauben hiebei auch die Sprache für sich zu haben, nach welcher *πτωχοί* mendici, egeni heiße, dagegen *πένης* pauper. So Tert. adv. Marc. 4, 14. 15.: beati mendici (sic enim exigit interpretatio vocabuli, quod in graeco est); de idolol. c. 12. übersetzt er indeß egeni. Danach erklärt eine große Anzahl von Kirchenvätern, von denen die Mehrzahl *πνεῦμα* geradezu in der Bed. voluntate, *ἐκ προαιρέσεως* genommen. So Clem. Alex. s. ob. S. 62., Hieron., Basil. (zu Ps. 33, 5. T. I. S. 147.*) und reg. brev. interr. 205.), Gregor von Nyssa in oratio I. de beatitudinibus. Auf die so gefaßte Stelle hinblickend sagt Kaiser Julian im 43sten Briefe, der Christen spottend, er wolle nur ihre Güter confisciren, damit sie als die Armen ins Himmelreich eingehen könnten. Mit Restringirung auf die paupertas voluntaria des Mönchsgelübdes erklärt dann so die Mehrzahl der kath. Ausll., Jansenius, a Lapide, Zegerus, Maldon.,

*) *Οὐκ ἀεὶ ἐπαινετὴ ἡ πτωχεία, ἀλλ' ἡ ἐκ προαιρέσεως κατὰ τ. εὐαγγελικὸν σκοπὸν κατορθουμένη· πολλοὶ γὰρ πτωχοὶ μὲν τῇ περιουσίᾳ, πλεονεκτικώτατοι δὲ τῇ προαιρέσει τυγχάνουσιν.* Anders zu Jes. 14. §. 287. (T. I. 597.) mit Berufung auf die neutest. Worte: *πτωχοὺς δὲ οὐ τοὺς κατὰ χρήματα ἐνδεεῖς λέγει, ἀλλὰ τοὺς τῇ διανοίᾳ ἠλαττωμένους.*

R. Simon (hist. des commentateurs etc. 1693. S. 247.), welcher sich für die Bed. voluntas auf Matth. 26, 41. Röm. 1, 9. 1 Kor. 7, 34. Ephes. 4, 3. beruft; ja selbst V. 10. erklärten Mald., R. Simon u. A. im Dienste jener Lehre: „die leiblich Hunger leiden wegen der Gerechtigkeit." Wogegen Andere mit Protest gegen diese Beschränkung auf das Klostergelübde bei der ältern allgemeinen Beziehung auf freiwillige Armuth stehn bleiben; wie Bonaventura de profect. relig. 2, 42., Este, Tirinus. — Allerdings bezeichnen die verwandten Ausdrücke ἐκ καρδίας und ψυχικῶς 2 Makk. 4, 37. 14, 24. die Freiwilligkeit, aber während dieser Sprachgebrauch constatirt und aus der sowohl klassischen als hellenistischen Bed. von ψυχή „Verlangen, Neigung" erklärlich ist, findet dies bei dem Adv. πνευματικῶς nicht statt, davon abgesehen, daß sich auch der Dat. nicht ohne Weiteres adverbialisch nehmen läßt. Hiemit ist denn auch gegen diejenige Fassung entschieden, welche den Dat. adverbialisch von dem geduldigen Ertragen versteht. So in den Clementinen recogn. l. II. c. 28: pauperes pro penuriae tolerantia adepturos esse regna coelorum, Melanchth.: pauperes spiritu, i. e. vera patientia tolerantes paupertatem. Wäre πτωχοί von der leiblichen Armuth zu verstehen, so würde diejenige Auffassung entschieden den Vorzug verdienen, welche Clemens Alex. in der Schrift: Quis dives salvus (§. 14. 15.) ausführt, daß der Reichthum an sich ein Adiaphoron sei, bei dem es nur darauf ankomme, ob man sich desselben als ὄργανον zum Guten bediene, daß mithin Christus unter den gepriesenen Armen an Geist solche verstehe, welche, mögen sie arm oder reich seyn, in ihrem Innern los von ihrem Besitzthum, mithin arm sind — wozu dann eine treffliche Parallele wäre 1 Kor. 7, 29: „Die da haben, als hätten sie nicht" (vgl. Jer. 9, 23.) und Jak. 1, 9. 10.: καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ· ὁ δὲ πλούσιος, ἐν τῇ ταπεινώσει αὐτοῦ. So unter den katholischen Auslegern Kistemaker mit Berufung auf Ps. 62, 11. 1 Kor. 7, 30. 31.; unter den protest. Grotius, Episcopius, Beausobre, Mosh., auch schon

Luth. *): „Die Armuth vor Gott d. i. von Herzen, d. i. daß er seine Zuversicht, Trost und Trotz nicht setzet auf zeitliche Dinge" — „daß das Herz, was es für Güter hat, immer so hinsetze als hätte man's nicht und alle Stunden darum kommen müßte." Episc.: verba de tali paupertate intelligenda, qua quis proprie animum divitiarum amore vacuum habet, ita ut iis oblectare non velit, aut eas propterea retinere non exoptet, ut habeat semper unde genio suo satisfaciat. So geht nun aber sowohl der Vortheil wieder verloren, den Ausspruch in dieser Form an Lukas anzunähern, als auch der, die darauf folgenden zu den historischen Verhältnissen, aus denen damals Christus in seiner Umgebung sprach, bestimmter zu motiviren und ihnen gleichfalls eine Beziehung auf äußere Noth zu geben. Man wird bei dieser Fassung durchaus auf das Gebiet geistiger Zustände versetzt, und so bildet sie den Uebergang zu den Auslegungen von geistiger Armuth, welche als die alleinrichtige denen erscheinen muß, die sich für genöthigt halten, in den Makarismen eine Stufenfolge anzuerkennen. Und von geistiger Armuth wird der Ausspruch verstanden von Origenes hom. V. in Josuam T. II. ed. de la Rue, Athanasius quaest. ad Antiochum, quaest. 91., Chrys., Theoph., Euthym., Makarius hom. XII., Aug., von dem Verf. des opus imperf., Erasm., Beza, Piscator, Chemnitz, Hunnius, Calov, Spanheim, Knapp, Olsh., de Wette, Meyer. Die Meisten der Genannten erkennen, daß der dat. ein Dat. der Rücksicht ist (wo die Hebräer und Syrer, auch zuweilen die Griechen, den Gen. setzen), und diejenige Seite des Subjekts bezeichnet, in welcher das Armseyn sich kund giebt; vgl. 1 Kor. 7, 34.: *ἁγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι.* — Von Vielen indeß wird der strenge Begriff der

*) Die Luther. Uebers. „die geistlich arm sind" meint also nicht „die sich arm an geistlichen Gütern fühlen". Bei der Stelle Matth. 11, 5. schwankt die Erklärung Luthers, das eine Mal sagt er: „so sind diese Armen gewiß nicht die Bettler und leiblichen Armen, sondern die geistlichen Armen" (bei Walch XII, 120.), das andre Mal verbindet er die Beziehung auf leibliche und auf geistige Armuth (bei Walch XI. 1342.).

Armuth insofern verlassen, als sie sich nur an die notio adjuncta der Niedrigkeit in den eignen Augen halten; so die griechischen Ausleger, von denen sich Euthym. auf die Etymologie von πτήσσω beruft, und Mehrere der seichtern Erklärer des vorigen Jahrh., wie Bolten „Heil dem Demüthigen", Teller „Heil dem Bescheidenen". Auf einem andern Wege gelangen Augustin, Erasm., Zwingli zu dem angegebenen Sinne, indem sie im Dat. die Bezeichnung dessen, woran man arm ist, finden, und πνεῦμα in partem malam verstehen von dem spiritus elatus, der ferocia animi. Mit Recht wendet dagegen Fritzsche ein, daß man von Armuth nur in Bezug auf ein Gut spreche, er aber denkt an eine Armuth, die er selbst am wenigsten selig zu preisen geneigt gewesen ist: fortunati homines ingenio et eruditione parum florentes *).

2) Die Auslegung. Daß πνεῦμα, der menschliche Geist, diejenige Sphäre bezeichnet, worin die Armuth sich kund giebt, läßt sich auch aus der Analogie des Hebr. עֲנִי־רוּחַ schließen. Haben wir nun mit der Peschito zu übersetzen „die in ihrem Geiste arm sind", so kann dieses nur in Bezug auf das Bewußtseyn der Armuth an den Heilsgütern ausgesprochen seyn. Einige Erklärer heben dabei einseitig das Bedürfniß nach Erkenntniß hervor wie Stolz, „Heil den für Wahrheit noch offnen Seelen," Kuinöl: qui agnoscunt, quam rudes sint divinae doctrinae; zur Carikatur wird diese Fassung, wenn in der Fritzschischen Erkl. an die Stelle der doctrina divina die eruditio und das ingenium tritt. Da aber V. 6. der Hunger und Durst nach der wahren Gerechtigkeit erwähnt ist, so läßt sich nur an das Gefühl der sittlichen Armuth denken und darauf führt auch der verwandte Ausspruch Matth. 11, 28—30., wo der Erlöser diejenigen einladet, welche sich unfähig fühlen, dem Gesetz Gottes Genüge zu thun. Will man den Umfang weiter ausführen, so mag man immerhin sagen: der Erkennt-

*) Dieser Fassung würde am nächsten kommen die sarkastische Deutung des Namens Ebioniten bei Epiph. haer. 30, 17.: πτωχὸς γὰρ ὡς ἀληθῶς (Ebion nämlich) καὶ τῇ διανοίᾳ καὶ τῇ ἐλπίδι καὶ τῷ ἔργῳ κ. τ. λ.

niß nach arm an Wahrheit, dem Willen nach arm an Heiligkeit, dem Gefühl nach arm an Seligkeit. Von der Armuth an geistigen Gütern kommt πτωχός vor Offenb. 3, 17., πλούσιος von Reichthum an geistigen Gütern Offenb. 2, 9. 3, 17. 2 Kor 8, 9. Jak. 2, 5. und in dem Briefe des Barnabas c. 19: ἁπλοῦς τῇ καρδίᾳ καὶ πλούσιος τῷ πνεύματι *). —

Werden wir uns nicht aber bei der Auslegung dieser Worte zunächst daran zu erinnern haben, daß der Begriff der Armen für die Zuhörer kein neuer, sondern ein wohlbekannter war? S. ob. S. 63. Wenn wir uns nun ferner des Umstandes erinnern, daß es in der That nur die niederen Klassen waren, welche sich um den Erlöser schaarten, und jenes, dem Propheten (Jes. 61, 1.) entlehnten, amphibolischen οἱ πτωχοὶ εὐαγγελίζονται bei seinem ersten Auftreten in der Synagoge von Nazareth Luc. 4., gewinnt es nicht alle Wahrscheinlichkeit, daß auch hier dieselbe Amphibolie anzunehmen sei, daß die Anschauung von leiblicher Armuth ausgehend dieselbe auf das geistige Gebiet überträgt, daß solche Arme selig gepriesen werden, die sich auch geistig arm fühlen? Besonders bei V. 5. wird sich zeigen, wie auch darin der Erlöser dem A. T. seine πλήρωσις giebt, daß er die in gewissen altteſt. Anschauungen schlummernden stamina tieferer Wahrheiten entfaltet — so auch in Betreff der Aussprüche, welche den Armen, Gefangenen, Trauernden (Jes. 61, 1. 2.) das messianische Heil verheißen (ähnlich Bucer, Neand., de W., O. v. Gerlach).

II. Die Verheißung.

Der Terminus βασιλεία τῶν οὐρανῶν findet sich in der Bergpredigt noch V. 10. 19. 20. 6, 10. 7, 21. und ist mit Rücksicht auf diese Stellen zu erläutern. — Weder die

*) Vgl. Plato de Rep. VII. p. 521. St.: οἱ τῷ ὄντι πλούσιοι οὐ χρυσίου, ἀλλ' οὗ δεῖ τὸν εὐδαίμονα πλουτεῖν, ζωῆς ἀγαθῆς τε καὶ ἔμφρονος. — Ein geistiges Armuthsgefühl aber selig zu preisen, wäre dem hellenischen Bewußtseyn fremd gewesen. Plutarch spricht an einer St. (de cupiditate divitiarum c. 4.) von der πενία ψυχική, versteht aber darunter die Krankheit unersättlicher Habsucht.

Idee noch der Ausdruck sind erst von Christo eingeführt. Ein Gottesreich d. h. ein gegliedertes Gemeinwesen, welches sein Princip im Willen des persönlichen Gottes hat, war schon in der jüdischen Theokratie gegründet worden, doch so daß dasselbe sich auf eine natürliche Bestimmtheit, die nationale Partikularität, abgrenzte, das bürgerliche Leben unmittelbar zum religiösen machte, die religiöse Wahrheit durch das Symbol, das religiös-sittliche Leben durch das gebietende Gesetz vermittelte. Gott hat dies Volk von den Völkern der Erde besonders ausgewählt, wiewohl nicht um irgend eines Vorzuges willen, sondern aus reiner Liebe, d. h. nur um sich selbst in ihm zu offenbaren 5 Mos. 7, 6—8. Jes. 43, 21 f.; daher heißt es im besondern Sinne das Volk seines Eigenthums (2 Mos. 19, 5. 5 Mos. 14, 2.), die gottgeweihte Heerde (Mich. 7, 14.), es ist ein Reich von Priestern, ein heiliges Volk (2 Mos. 19, 6.), insofern es nämlich von Gott als König regiert wird (5 Mos. 33, 5. Jes. 33, 22. u. a.) und zu ihm als König in Wort und Werk sich bekennt. Es steht also in demselben Verhältnisse zu den übrigen Völkern, in welchem die Priester zu den Laien. Dies seine Bestimmung. Da es dieselbe nicht realisirte, bedurfte es nichtsdestoweniger der besonderen Kaste der Priester. In dieser seiner partikularen Beschränkung hatte das Volk indeß doch auch das Bewußtseyn der Allgemeinheit seines religiösen Princips, und zwar — da das Mosaische Judenthum an sich nicht Religion aller Völker werden kann, sie könnten ja z. B. nicht alle zu den Festen in den Tempel kommen — unter Voraussetzung, daß dereinst der Geist dieses Princips aus seinen symbolischen und lokalen Formen gelöst werden würde (dies auch anerkannt bei Br. Bauer, d. Religion des A. T. II. 389. Vatke, d. Religion des A. T. I. S. 442.) vgl. Jer. 31, 31 f. Diese Vollendung und damit Aufhebung und Verklärung des altest. Gottesreiches kommt zu Stande in dem Messias, der als sichtbarer Stellvertreter Gottes eintritt. Unter ihm wird das partikulare Gottesreich Weltreich — welcher Begriff mehr oder weniger vergeistigt gefaßt wird — und die Heiligen nehmen sammt ihrem Könige das Königreich ein, das kein Ende

hat (Dan. 7, 14. 18. 22.). Insofern nun die volle Verwürklichung des Gottesreiches in jener messianischen Zukunft lag, wo Gott durch einen sichtbaren Vertreter das Reich übernehmen würde, erhielt das vollendete Gottesreich vorzugsweise den Namen *βασιλεία τ. θεοῦ;* in dem Sinne wurde damals von Vielen die *βασιλεία τ. θεοῦ* erwartet (Luc. 17, 20. 19, 11. 23, 52.), in dem Sinne wurde ihr Naheseyn von Joh. dem Täufer verkündigt; auch Jes. 40, 9. braucht der Paraphrast für „siehe euer Gott" in diesem Sinne: אִתְגְּלִית מַלְכוּתָא דֵאֱלָהָכוֹן „das Reich eures Gottes ist offenbart," desgl. Targum Mich. 4, 7. Da der rabbinische Sprachgebrauch überaus häufig den Terminus Himmel der Benennung Gott substituirt (Luc. 15, 21.), so findet sich in rabb. Schriften häufiger noch die Erwähnung des מַלְכוּת שָׁמַיִם als des מַלְכוּת אֱלֹהִים, und so auch fast constant bei Mtth. *βασιλεία τ. οὐρανῶν*, während die anderen Evv. ohne Ausnahme *βασ. τ. θεοῦ* haben. Doch kommt dieser letztere Ausdruck auch bei Mtth. vor (6, 33. 12, 28. 13, 43. 21, 31. 43. 26, 29.). Im rabbinischen Sprachgebrauche hat der Terminus eine zwiefache Bedeutung, die geistig-ethische und die endgeschichtliche — Ausdrücke, welche Nitzsch hiefür eingeführt hat (s. zu 6, 10.). Sehr häufig verstehen die Rabbinen unter dem מַלְכוּת שָׁמַיִם was wir Gottesdienst, Gottesverehrung nennen *), den Inbegriff der religiösen Pflich-

*) Die Stellen hat Lightfoot und Wettstein zu Matth. 3, 2., besonders Schöttgen zu Matth. 11, 29. gesammelt, welcher auch bemerkt, daß zwischen dem עוֹל מִצְוֹת und עוֹל מַלְכוּת שָׁמַיִם fast kein Unterschied sei — allerdings insofern nicht als die Gottesverehrung die Erfüllung der Gebote mit in sich begreift, aber der Ausdruck קִבֵּל מַלְכוּת שָׁמַיִם scheint im strengeren Sinne nicht die Pflichterfüllung an sich, selbst nicht die des Gebetes, sondern die innere Andacht, die Unterwerfung des Gemüths vor Gott bezeichnet zu haben, s. die Stelle Tanchuma f. 5, 1. und cod. Berachoth f. 16, 1. mit der Gemara in Pinners Ausgabe des Babylon. Talmud I. 2. Abschnitt S. 16. — Schöttgen gesteht in der diss. de regno coel. §. 6. keine Stelle zu kennen, wo das Messiasreich ausdrücklich Gottesreich genannt werde, aber dahin gehört doch die Bitte in den jüdischen Gebeten: „es komme dein Reich," wie in dem solennen Gebet Kaddisch, wo es hintereinander heißt: יַמְלִיךְ מַלְכוּתֵיהּ וְיַצְמַח פּוּרְקָנֵיהּ „er helfe seinem Reiche zur Herrschaft und lasse die Erlösung aufgehen."

ten; aber auch das Messiasreich (Schöttgen horae Talm. zu Matth. 6, 10.), obwohl sie es nicht ausdrücklich Gottesreich nennen (s. Schöttgen diss. de regno coelorum §. 6.). Für den letzteren Begriff wurde der Terminus עוֹלָם הַבָּא gebräuchlich, vgl. schon in den LXX. Jes. 9, 6. cod. Alex. *πατὴρ τοῦ αἰῶνος μέλλοντος*, desgl. יְרוּשָׁלַיִם שֶׁל מַעְלָה (Gal. 4, 25. 26. Offb. 21, 2. 10.). Christus nun, im Bewußtseyn seiner Messianität, verkündigt, daß das mit ihm erwartete Gottesreich da, doch zugleich auch, daß es ein zukünftiges sei, ebenso die Apostel. Als von einem gegenwärtigen wird vom Gottesreich gesprochen Matth. 11, 12. 12, 28. 16, 19. Marc. 12, 34. Luc. 16, 16. 17, 20. 21. Röm. 14, 17. 1 Kor. 4, 20. Kol. 1, 13. 4, 11. Hebr. 12, 28., als von einem zukünftigen Matth. 13, 43. 25, 34. 26, 29. Marc. 9, 47. Luc. 13, 29. 22, 16. 1 Kor. 6, 9. 10. 15, 50. 2 Thess. 1, 5. 2 Tim. 4, 1. 18. 2 Petr. 1, 11. Apg. 14, 22. u. a. Der Begriff dieses Gottesreiches ist kein anderer als der des alttestamentlichen, „ein gegliedertes Gemeinwesen, welches sein Princip in dem Willen des persönlichen Gottes hat", nur ist nunmehr der Repräsentant Gottes da, durch welchen Gott seinen Willen offenbart und realisirt, daher es auch die *βασιλεία τοῦ Χριστοῦ* heißt (Eph. 5, 5. 2 Petr. 1, 11. J. Gerhard loci theol. T. XX. 122 f.), ferner ist die Art der Verwürklichung dieses neutest. Gottesreiches eine andere. Die partikular-nationale Schranke fällt, das bürgerliche Leben wird vom religiösen losgelöst, an die Stelle des Symbols tritt die Wahrheit, an die Stelle des Gesetzes die Gnade (Joh. 1, 17.). So wird zunächst das äußere Gottesreich verinnerlicht (Luc. 17, 20. 21.). Allein wie jede Kraft zur Erscheinung kommt, so mußte auch diejenige Lebenskraft, welche von Christo ausgegangen, die Gläubigen einheitlich und gliedlich zusammenschloß, einen äußeren Ausdruck erhalten, sie erhielt ihn in der *ἐκκλησία* Matth. 16, 18. Was den dem Matth. gewöhnlichen Terminus *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* anlangt, so könnte man ihn so fassen, daß er auf den das Himmlische und Irdische zusammenfassenden Umfang jenes Reiches hinwiese, wie diese Vorstellung sich bei Paulus und Matth.

6, 10. findet, aber da der Ausdruck ein Idiotismus des Matth. zu seyn scheint, auch diese Seite des Begriffs nirgend hervorgehoben wird, so werden wir ihn richtiger als identisch mit βασ. τ. θεοῦ ansehn. Nun ist jenes neutest. Gottesreich nach innen und nach außen, im Einzelnen und im Ganzen, ein werdendes, Christus nennt es ein sich ausbreitendes Senfkorn (vgl. Matth. 13, 31. 32. Marc. 31. 32.), daher die tägliche Bitte „dein Reich komme". Wie nun die Vollendung und Verklärung des alttestam. Gottesreichs die Verinnerlichung desselben war, so ist die Vollendung und Verklärung des neutest. Gottesreiches die vollendete Verleiblichung und Veräußerlichung desselben, wenn nämlich dessen äußere Erscheinung dem innerlich würkenden Princip vollkommen adäquat geworden seyn wird*), womit dann kosmische Veränderungen, ein neuer Himmel und eine neue Erde gegeben sind (Röm. 8, 19—22. Matth. 19, 28. Kol. 3, 4. 2 Petr. 3, 13. Offb. 21.). Nach Rothe ist die Form dieser vollendeten Verleiblichung der Staat, nämlich der vollendete sittliche Organismus, in welchem das in der Kirche gepflegte religiöse Princip zur alles durchdringenden Seele geworden ist. So wäre wie der Anfang, so auch das Ende ein religiöser Staat, nur allerdings mit dem Unterschiede, daß am Anfange das Natürliche unmittelbar als das Religiöse gilt, am Ende das Natürliche mittelbar religiös geworden ist**).

*) „Es folgt, daß mit dem Aeußerlichwerden der Kirche immer ein gewisses Unwahrwerden verbunden ist," Nitzsch.

**) Als unrichtig erscheint in der Rothe'schen Ansicht vorzugsweise dies, daß in derselben von einem allmähligen Uebergehen der Kirche in den gegenwärtigen Staat gesprochen wird. In dieser Hinsicht stimmen wider Polemik von Stahl bei. Zwar läßt sich der Staat bloß auf die Rechtssphäre nicht beschränken, aber ein wesentliches Moment des Staats ist die Beziehung auf die Sünde, das Gesetz und die Disciplin. Rothe aber ist unsicher, ob das Gesetz und die Disciplin als Moment des vollendeten Staates anzusehen sei (die Anfänge der christl. Kirche I. S. 32.). Fällt dies Moment hinweg, so läßt sich beim „vollendeten Staate" der Begriff des Staates nur im allgemeinsten Sinne festhalten. Ferner erkennt auch Rothe (S. 11.) an, daß kosmische Veränderungen eintreten, die nicht als das Ergebniß natürlicher Entwickelung zu fassen sind. Läßt sich dann noch in dem vollendeten Staate ein Würken auf die Natur denken, das dem

Vermöge des Umfanges und der Vielseitigkeit des Begriffs kommt alles darauf an, seine verschiedenen Momente unter den rechten Einheitspunkt zu bringen, wozu die Beachtung seiner Genesis am meisten beiträgt. Die Vernachlässigung dieses Gesichtspunkts hat zur Folge gehabt, daß Aeltere und Neuere die verschiedenen Seiten desselben als vereinzelte Bedeutungen aufzählten*); nachdem aber die historische Auslegung seit Semler den altteſtam.-jüdischen Anknüpfungspunkt ins Auge gefaßt hatte, wurde wieder das Richtige entweder dadurch verfehlt, daß man den Einheitspunkt zu oberflächlich bestimmte, wie wenn Wahl, auch noch in der 3ten A., sich mit dem abstrakten Gesammtbegriff begnügt: felicitas nunc et olim per Jesum obtinenda, oder daß man, das Gemeinsame zwischen der altteſtam. und neuteſtam. Fassung gänzlich aus dem Auge verlierend, in dieser bedeutendsten biblischen Idee nur Akkommodation an jüdische Meinungen fand, wie Semler selbst, welcher „der kleinen, jüdischen Lokalidee" des Reiches Gottes die Idee einer zur moralischen Ausbesserung des Menschen bestimmten Lehre (anderwärts „die neue Heilsordnung") substituirte, Teller, welcher die magere Idee „der christlichen Religionsverfassung" an die Stelle setzte**).

gegenwärtigen analog wäre, daß sich mit demselben in progressiver Reihe denken ließe? Jedenfalls muß daher gesagt werden, daß, wie die Kirche in ihrer gegenwärtigen specifischen Erscheinung und Bethätigungsweise hinwegfällt, so auch der Staat. Nur die Frage bleibt übrig, ob das Handeln im vollendeten Gottesreiche bloß als Selbstdarstellung der Frömmigkeit anzusehen, oder als Wirken auf die Natur.

*) Euth. zu Matth. 3, 2., welcher dort unter *βασ. τ. οὐρ.* Christum selbst verstehen will, fährt fort: *ἢ βασ. οὐρ. λέγει τ. πολιτείαν τῶν ἀγγέλων, ἣν ὁ Χριστὸς ὅσον οὔπω νομοθετεῖν ἔμελλε διὰ τῶν εὐαγγελικῶν ἐντολῶν· λέγεται δὲ βασ. οὐρ. καὶ ἡ ἀπόλαυσις τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀγαθῶν. δηλοῖ δὲ καὶ ἄλλα πλείονα τὸ ὄνομα τῆς βασ. τ. οὐρ., πολυσήμαντον ὄν, ὡς προϊόντες εὑρήσομεν.* Zwingli zu Joh. 3, 5.: capitur hic regnum Dei pro doctrina coelesti et praedicatione evangelii ut Luc. 18., capitur aliquando pro vita aeterna Matth. 25. Luc. 14., quandoque pro ecclesia et congregatione fidelium ut Matth. 13, 24.

**) Bahrdt (das Neue Teſtam. u. ſ. w. S. 6.): „Weil die Juden einen Messias erwarteten, der sich als König an der Spitze der Nation zeigen würde, so fand es Jesus der Klugheit gemäß, diese

Von Einigen wurde nur darin gefehlt, daß sie mit Vernachlässigung der Diesseitigkeit des Reiches Gottes, die Benennung auf die Periode der jenseitigen Vollendung beschränkten, so die alten Ausleger der abendländischen Kirche (s. zu 6, 10.), unter den Neueren Koppe, exc. 1. ad ep. ad Thess., Keil hist. dogm. de regno Messiae 1781, Storr opusc. I., welcher letztere die Herrschaft Christi von seiner Erhöhung an unter dem Ausdrucke begreift*). Am vielseitigsten und umfassendsten ist schon von Origenes der Begriff der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* entwickelt worden. Es heißt bei ihm in *περὶ εὐχῆς* (T. I. 238.): *δηλονότι ὁ εὐχόμενος ἐλθεῖν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, περὶ τοῦ τὴν ἐν αὐτῷ βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἀνατεῖλαι καὶ καρποφορῆσαι καὶ τελειωθῆναι, εὐλόγως εὔχεται. παντὸς μὲν ἁγίου ὑπὸ θεοῦ βασιλευομένου καὶ τοῖς πνευματικοῖς νόμοις τοῦ θεοῦ πειθομένου, οἱονεὶ εὐνομουμένην πόλιν οἰκοῦντος αὐτόν· παρόντος αὐτῷ τοῦ πατρὸς καὶ συμβουλεύοντος τῷ πατρὶ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ τετελειωμένῃ ψυχῇ κατὰ τὸ εἰρημένον, οὗ πρὸ βραχέος ἐμνημόνευον· πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα.* Nach einigen dazwischen liegenden Erläuterungen fährt er fort, je mehr die Heiligung des Namens Gottes komme, desto mehr werde auch sein Reich kommen und das erfüllt werden, was 1 Kor. 13, 9. 10. steht, und setzt dann hinzu: *τῇ οὖν ἐν ἡμῖν βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ ἡ ἀκρότης ἀδιαλείπτως προκόπτουσιν ἐνστήσεται, ὅταν πληρωθῇ τὸ παρὰ τῷ ἀποστόλῳ εἰρημένον, ὅτι ὁ Χριστὸς, πάντων αὐτῷ τ. ἐχθρῶν ὑποταγέντων, παραδώσει τ. βασιλείαν τ. θεῷ κ. πατρὶ, ἵνα ᾖ ὁ*

---

wohlthätige Absicht (die Menschen zu einer allgemeinen moralischen Religion zu vereinigen) zu verbergen, und die Bekenner der besseren Religion unter dem Bilde eines Reiches vorzustellen" u. s. w. — Diese Akkommodationsausflucht findet sich auch noch in der 3. A. des Lex. von Bretschneider.

*) In Fleck de regno divino, Chr. Gottfr. Bauer de causis, quibus nititur rectum super ratione regni divini judicium (comm. theol. ed. Rosenmüller und Maurer I. 2.) fehlt Schärfe und Einheit der Auffassung; zu vgl. ist Baumgarten-Crusius bibl. Theol. S. 149—157. Aus neuester Zeit vgl. Neander Leben Jesu 5. A. S. 126., Rothe, die Anfänge der christl. Kirche I. §. 1. 2. 35.

θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσι. Nach einer anderen Wendung des Begriffs an e. a. O. (T. 14. in Matth. T. III. S. 929.) erklärt er, es werde den Armen eigentlich Christus selbst als die αὐτοβασιλεία verheißen.

Unter den Reformatoren faßt Luther mit Anschluß an die Stelle Phil. 3, 21. (Auslegung des 8ten Ps. §. 22. 23. bei Walch V. S. 296.) das Leben der Christen im Himmelreich als Anticipation des vollendeten Gottesreiches im Glauben. „Unser Herz hat durch Kraft des heiligen Geistes mit dem Glauben im Wort das Leben im Himmel ergriffen — jetzt aber hanget uns das Fleisch noch an und unsere Seele steckt noch gleichsam in einem finstern Kerker, daß sie die Herrlichkeit unseres bürgerlichen Lebens (πολίτευμα) und Erbschaft im Himmel nicht sehen kann. Wenn aber der Körper wird gebrochen werden, dann werden wir es sehen nicht stückweise, sondern von Angesicht zu Angesicht, wie St. Paulus sagt 1 Kor. 13, 12." In dem schönen Sermon vom Reiche Gottes bei Walch XII. S. 1938 f. hebt er hervor, daß Gott in diesem Reiche nicht regiere durch das Gesetz, sondern durch die Vergebung der Sünden und sei Christus darin angestellt als Spittelmeister für die Kranken, Armen und Siechen. In der Erklärung aber des großen Katechismus faßt er die diesseitige und jenseitige Phase des Gottesreiches zusammen, indem er sagt: „Daß Gottes Reich zu uns komme, geschieht auf zweierlei Weise: Einmal hier zeitlich durch das Wort und den Glauben; zum Andern ewig durch die Offenbarung. Nun bitten wir solches Beides, daß es komme zu denen, die noch nicht darin sind, und zu uns, die es überkommen haben, durch tägliches Zunehmen und künftig in dem ewigen Leben." Calvin hält sich besonders an den ethischen Sinn des Terminus; insofern er aber auf die wachsende Realisirung des Reiches Gottes in diesem Sinne hinweist, tritt auch die endgeschichtliche Bedeutung desselben hervor. „Falluntur, sagt er zu Joh. 3, 3., qui regnum dei pro coelo accipiunt, cum potius spiritualem vitam significet, quae fide in hoc mundo inchoatur, magisque indies adolescit secundum assiduos fidei progressus, vgl. zu Matth. 6, 10. und 3, 2.

Wenn es nun hier heißt, das Reich Gottes sei den Geistesarmen beschieden, so lag für den Gesichtskreis der Zuhörenden darin die Verheißung des von ihnen erwarteten Messiasreiches, im Sinn des Erlösers (s. ob. S. 68.) das Gottesreich im ganzen Umfange seines Begriffs, wie es hier anfängt und dereinst sich vollendet. So auch V. 10. 19. 20., wiewohl V. 19. das Fut. vorzugsweise an das vollendete Gottesreich denken läßt, wie auch 7, 21. Da die Seligpreisungen und die Verheißungen einander entsprechen, so wird man V. 3. den Geistesarmen gegenüber das Gottesreich als die Fülle des Reichthums zu fassen haben, V. 10. tritt neben diesem Moment auch die Beziehung hervor eines sicheren Asyls für die Verfolgten.

V. 4. Nach der Angabe von Wettstein, welcher Griesbach und D. Schulz gefolgt sind, lassen cod. D, Vulg., Clem. Alex. Strom. IV. S. 376. Orig. in Matth. XXI. 3. Eus., Gregor Nyss., Hieron. u. A. V. 4 u. 8. in umgekehrter Ordnung folgen, ebenso Lachm., Tischend., welchen Neander sich anschließt. Vgl. Griesb. comment. critica in text. graec. N. T. I. S. 45. Was Origenes betrifft, so urgirt derselbe allerdings an einer St. (T. III. S. 740. de la Rue) die Reihenfolge, indem er es als absichtlich ansieht, daß zuerst der Himmel und dann die Erde verheißen sei. Doch folgt er selbst an einer andern St. (S. 780.) der gewöhnlichen Ordnung; auch Chromatius hat beide Reihenfolgen. Man sieht also, daß die Ordnung schwankte und da für sie Voranstellung von πραεῖς cod. D allein steht, so ist bei der rec. zu beharren. Daß der Zusammenhang die Umstellung empfehle, wie Neander und D. v. Gerlach meinen, läßt sich nicht sagen; dagegen läßt sich mit Wahrscheinlichkeit behaupten, daß sie im Interesse eines mystischen Grundes geschehen ist — entweder weil man wie Origenes die Erde als das niedere Gut unmittelbar auf den Himmel glaubte folgen lassen zu müssen, oder in mystischer Deutung von γῆ als höhere Seligkeitsstufe, wie Gregor v. Nyssa (T. I. S. 772.). Auch Chrys. giebt an, daß Einige an die γῆ νοητή denken und ein Scholiast bei Matthäi edit. maj. erklärt: γῆν δέ τινα

λέγομεν ἀγαθήν, ῥέουσαν λογικὸν, ἄδολον γάλα καὶ μυστικὸν μέλι, ἧς σκιά ἡ ἐν τῷ νόμῳ ὀνομασθεῖσα τοῖς κατὰ σάρκα Ἰουδαίοις.

I. Die Seligpreisung.

Πενθεῖν, öfters mit *κλαίειν* verbunden (Marc. 16, 10. Jac. 4, 9. Offenb. 18, 15. 19.), ein stärkerer Ausdruck als *λυπεῖσθαι*, Chrys.: *τοὺς μετ' ἐπιτάσεως λυπουμένους.* Jac. 4, 9. steht der *χαρά* die *κατήφεια* gegenüber, dem lauten *γέλως* dagegen *πένθος*. Es fragt sich nun, ob auch bei dieser Trauer wie bei der *πτωχεία* V. 3. eine temporale Anknüpfung stattfinde, oder unmittelbar nur an den Reueschmerz zu denken sei. Das Letztere ist die gewöhnliche exegetische Fassung, es wird an den Schmerz der Buße gedacht, welcher sich unmittelbar aus der gefühlten geistigen Armuth ergiebt (Clem. Alex. Strom. IV. p. 580. Hilar., Chrys., Basil., Ambros., Hieron., Zw., Buc., Calov u. d. M.). Diese auf das Verhältniß zu Gott sich beziehende *λύπη* wirkt die *μετάνοια* 2 Kor. 7, 10., doch darf dann dieser Reueschmerz nicht auf die Periode der Bekehrung fixirt werden, sondern würde als fortgehender Zustand zu fassen seyn (s. oben S. 67.). Zw.: qui enim sese ad Dei lucernam examinat, semper invenit, quod displiceat, semper, quod fleat. Weniger können sich dem Zusammenhange nach die Fassungen empfehlen, welche als Grund der Trauer die Verfolgung um Christi willen (Mel., Mald., Wettst., Hunn.) hervorheben oder unbestimmter den Verlust irdischen Gutes in der Nachfolge Christi (Aug., Greg. v. Nyssa). Abgesehen davon, daß dieser Grund ein zu vereinzelter, so tritt diese Beziehung im Stufenfortschritte erst V. 11. hervor. Hat sich bei *πτωχοί* die temporale Anknüpfung empfohlen, ist sie V. 5. bei den *πραεῖς* nahe gelegt, so wird man sie auch hier bei diesem den Zuhörern ja geläufigem Begriffe erwarten, und diese drei Prädikate nur als Analyse desselben Begriffs ansehen, welcher auch Jes. 61, 1. 2. durch verschiedene verwandte Prädikate ausgedrückt wird, zumal da sich dort V. 2. das entsprechende לְבַחֵם כָּל־אֲבֵלִים findet. Das Gottesreich, welches jene jesaianische Verheißungen in

Aussicht stellen, will Christus begründen (Luc. 4, 18.), von den zwei Seiten aber, welche die dortigen Prädikate in sich schließen, der äußeren und der inneren, hebt er die innere hervor und läßt die äußere nur als Hintergrund bestehn. — Von Luther wird auch *πενθοῦντες* nach Analogie seiner Auffassung von *πτωχοί* erklärt von der in der rechten Glaubensstimmung ertragenen Leidensprüfung: „Gleichwie der geistlich arm heißt — nicht, der kein Geld hat, sondern der nicht danach geizet, noch seinen Trost und Trotz darauf setzet, also auch heißt das Leidtragen und Trauern nicht, der äußerlich immer den Kopf hängt, sondern der seinen Trost nicht darauf setzet, daß er nur hier gute Tage habe und im Sause lebe wie die Welt thut." Aehnlich O. v. Gerlach: „Indem alle diese Seligpreisungen zugleich Ermahnungen sind, liegt in diesem „Leidtragen" zugleich das Bewußtseyn, daß in dem Schmerz über irdische Noth kein irdischer Trost helfen könne."

II. Die Verheißung.

Es entspricht der Seligpreisung der verheißene Trost, welches wie häufig nicht der Trost durch Worte, sondern durch die That (Luc. 6, 24. Sir. 6, 16. 26, 4.). Diese Tröstung ist nur eine der mannichfaltigen Seiten, wodurch das Reich Gottes den Menschen beseligt. Da mit Beziehung auf die prophetischen Stellen Jes. 40, 1. 61, 2. 66, 11. der Trost auf absolute Weise vom Messiasreich erwartet wurde, ja der Messias und sein Reich geradezu *ἡ παράκλησις τοῦ Ἰσραήλ* heißt (Luc. 2, 25., der Targum von Jes. 4, 3. 33, 20. Jerem. 31, 6. vgl. Buxtorf lex. talm. s. v. נֶחָמָה und den rabbinischen Namen für den Messias מְנַחֵם s. Lightfoot zu Joh. 14, 16.), so lag für den Zuhörer in dem Makarismus die Aussicht auf die Tröstungen im messianischen Reich. Eine solche *παράκλησις* wurde dem sehnsüchtig trauernden Simeon zu Theil, als er ausrief: *νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου ἐν εἰρήνῃ* (Luc. 2, 29.). Im Sinne Christi ist die Erfüllung der Verheißung schon diesseits — vollendeterweise im vollendeten Gottesreiche jenseits zu denken.

V. 5.

I. Die Seligpreisung.

Bei diesem Makarismus tritt die alttest. Grundlage besonders deutlich hervor. Er wiederholt nur die Verheißung Ps. 37, 11., wo das עֲנָוִים des Psalmisten in den LXX. ebenfalls durch *πραεῖς* übersetzt wird. — *Πραΰς* in der klassischen Bed. nur der Gegensatz zu *ὀργίλος*, *θυμοειδής*, aber im Hebr. vereinigt עָנָו die Bed. „sanftmüthig" und „demüthig", indem es dem Etymon nach (עָנָה beugen) den durch Leid Gebeugten, den stillen Dulder bezeichnet, so daß auch עָנִי öfter dieses Moment mit in sich schließt, vgl. Jes. 66, 2., wo dem עָנִי coordinirt ist: נְכֵה־רוּחַ und חָרֵד עַל־דְּבָרִי. So bildet nun auch *πραΰς* im hellenistischen Sprachgebrauch den Gegensatz zu *ὑψηλοκάρδιος*. Die LXX. übersetzen עָנָו und עָנִי durch *πραΰς*, die Peschito hat hier ܡܟܝܟܐ, welches vorzugsweise „demüthig" bedeutet*) (denn das eigentliche Wort für sanftmüthig ist ܥܕܝܢ Mtth. 11, 29.), Ar. Polygl. المتواضعين „den Gedemüthigten". Wenn Jakobus K. 3, 13 f. der *πραΰτης* den *ζῆλος* und die *ἐριθεία* entgegensetzt und K. 1, 21. auffordert, die christliche Wahrheit *ἐν πραΰτητι* aufzunehmen, so versteht er darunter die der Streitsucht entgegengesetzte anmaßungslose Gesinnung. 2 Kor. 10, 1. wird der *πραότης* und *ἐπιεικεία* das *ταπεινὸν εἶναι* coordinirt und anderwärts tritt diese Tugend wenigstens eng verbunden mit der *ταπεινοφροσύνη* auf (Matth. 11, 29. Eph. 4, 2.). — Aeltere Ausll. der verschiedensten Schulen (Clem. Alex., Mel., Calv., Chemnitz, Episc., Cocc., Beng.) bleiben dagegen bei der klass. Bed. stehn und erklären: non cupidus vindictae. Sollte ein psychologischer Stufenfortschritt festgehalten werden, so wäre das Moment der Demuth hervorzuheben. Rambach, Stier: jene Beugung, welche die innere Bildsamkeit durch den Geist Gottes in sich schließt im Gegensatze des widerstrebenden, trotzigen Starrmuthes des natürlichen Eigenwillens.

*) Vgl. נָמוּךְ im Rabb. Auch der Gebrauch von ܡܟܝܟ im Syr. in der Bed. „fromm" kann verglichen werden.

II. Die Verheißung.

Ueberraschend ist hier der anscheinende Contrast zwischen Makarismus und Verheißung: gerade die, von denen man es am wenigsten erwarten sollte, die Sanftmüthigen und Demüthigen, sollen zur Herrschaft gelangen. Gerade hier drängt eine temporelle Beziehung sich besonders auf. In der Welt gilt der Grundsatz, den die empörungssüchtigen Britannier bei Tacitus aussprechen (vita Argicolae c. 15.): nihil profici patientia nisi ut graviora tanquam ex facili tolerantibus imperentur, und dies auch der Grundsatz der damaligen jüdischen Welt. Auch Luther bemerkt: „Sonderlich redet er abermal mit seinen Jüden, welche stracks auf dem Sinne stunden, daß sie meineten, sie dürften von keinem Heiden nichts leiden und thäten wohl dran, daß sie nur getrost sich rächeten und führeten dazu Sprüche aus Mose als 5 Mos. 28, 13. „„Der Herr wird dich zum Haupt machen und nicht zum Schwanz und wirst nur oben schweben und nicht unterliegen"". Welches wäre wohl recht. Es heißt aber also: Wenn es Gott selbst thut, so ist es wohlgethan." Diese temporale Beziehung wird ausschließlich hervorgehoben von Clericus (auch Graß): felices judicandi mansueti, quia mansuetudine sua grati erunt rerum potientibus nec solum vertere cogentur ut (illi) qui sunt indolis ferocioris. Bei näherer Erwägung der hier von dem Erlöser zu Grunde gelegten altteſt. St. Ps. 37, 11. giebt sich aber hier besonders zu erkennen, mit welchem Tiefblick er die embryonisch im A. T. niedergelegten Ideen hervorhebt und ihnen die neuteſt. *πλήρωσις* giebt. Der zu Grunde liegende Ausspruch lautet Ps. 37, 11. עֲנָוִים יִירְשׁוּ־אָרֶץ וְיִשְׁכְּנוּ und V. 29.: צַדִּיקִים יִירְשׁוּ־אָרֶץ וְיִשְׁכְּנוּ לָעַד עָלֶיהָ vgl. V. 9—29. und Ps. 15, 13. Dieser Verheißung gegenüber heißt es von den מְרֵעִים V. 9. 10. 22., daß sie ausgerottet und von ihrem Platz vertilgt werden sollen. Vgl. ganz besonders V. 34—37. Auch Sprüchw. 2, 21. 22. heißt es in den LXX.: *ὅτι εὐθεῖς κατασκηνώσουσι γῆν καὶ ὅσιοι ὑπολειφθήσονται ἐν αὐτῇ· ὁδοὶ ἀσεβῶν ἐκ γῆς ὀλοῦνται, οἱ δὲ παράνομοι ἐξωσθήσονται ἀπ'*

αὐτῆς. Dem allgemeinſten Begriffe nach verkündigen dieſe Ausſprüche den endlichen offenbaren Sieg der gelaſſenen Dulder über die Gottloſen, in conkreterer Form — die Vollendung eines Gottesreichs im heiligen Lande mit Ausſcheidung der Gottentfremdeten, wie dies auch in Pſ. 1, 5. liegt (ſ. Ewald) und deutlicher bei den Propheten Jeſ. 62, 12. 60, 21. Zach. 14, 21. Auch in der Anwendung Chriſti werden wir zunächſt bei dem allgemeineren in der Geſchichte des Ganzen wie des Einzelnen (Röm. 12, 21.) ſich bewährenden Gedanken ſtehen zu bleiben haben, daß Demuth und Sanftmuth ein ſiegreiches Princip in der Weltgeſchichte ſind, wie Aeſop auf die Frage des Chilon, womit ſich Gott beſchäftige, die Antwort gegeben: „Er erniedrigt das Hohe und erhöht das Niedrige" — eine Antwort, welche Bayle ein abrégé de l'histoire humaine nennt. Auch wenn man nur bei dieſem allgemeinen Gedanken ſtehen bleibt, erhält der Ausſpruch eine tiefe Bedeutſamkeit. Aber die entwickelte Lehre vom Gottesreich weiſt auf eben den Ausgang hin, den die prophetiſchen Bücher des A. T. andeuten, eine kosmiſche Veränderung, eine neue Erde, in welcher Gerechtigkeit wohnt, wo das himmliſche Jeruſalem unter den Menſchen begründet wird (ſ. oben S. 78.). Dann werden die, welche mit dem Erlöſer gelitten haben, auch mit ihm das Reich erwerben, wie dies die Prophetie des A. B. ausſpricht: Dan. 7, 29., im N T. Matth. 19, 28. 25, 34. 2 Tim. 2, 10. Offenb. 3, 21. 5, 10. Sobald vorausgeſetzt werden muß, daß der Blick des Erlöſers die Vollendung des von ihm geſtifteten Reichs geſchaut, ſo kann auch nicht daran gezweifelt werden, daß er ſie bei dieſem Ausſpruche vor Augen hatte. So ſpricht demnach dieſe Verheißung die Demuth und Sanftmuth als das wahrhaft weltüberwindende Princip im Hinblick auf ſeinen endlichen Sieg in der Geſchichte aus.

Die verſchiedenen Auslegungen haben ſich auch hier in die verſchiedenen Seiten des vielumfaſſenden Begriffes getheilt. Während die Einen jenen Sieg in ſeinem Anfange und Fortgange, haben Andere ihn in ſeiner Vollendung — während Einige ihn in Beziehung auf die irdiſchen Güter,

haben Andere ihn in Beziehung auf die geistigen gefaßt. Als den Inbegriff alles dessen, was die Erde an Gütern bietet, wird der Ausdruck γῆ gefaßt von Chrys., Theoph., Euthym., Luther. Der letztere: „Wie er droben das Himmelreich und ewige Gut verheißet, so hier die Güter auf Erden". Erweitert ist dies Moment und zugleich der genetisch-historische Zusammenhang mit der alttestamentlichen Vorstellung festgehalten, wenn Beza (ähnlich Hunnius) sagt: pacifice hac vita et bonis suis fruentur eaque ad posteros suos transferent. Eine Verengerung ist es dagegen wieder, wenn Grot. sagt: τὴν γῆν dicere videtur firmas et constantes amicitias, quae in terris optima longe est possessio. Mit Abstreifung der conkret eschatologischen Fassung bleiben — unter Beziehung auf das κληρονομεῖν τ. γῆν Röm. 4, 13. — bei der allgemeinen Idee einer geistigen Weltherrschaft stehen Coccejus, Heidegger exercitationes, Heumann poecile sive epistolae miscellaneae T. III. S. 376., Michaelis, Paulus. Auch Neander legt auf dieses Moment wenigstens vorzügliches Gewicht: „Es muß der Begriff der Weltherrschaft festgehalten werden als einer solchen, zu welcher die Christen, die Organe des Geistes Christi, immer mehr gelangen sollen, wie das Reich Gottes immer mehr die Herrschaft über die Menschheit und alle menschliche Verhältnisse gewinnen soll, bis in seiner Vollendung die ganze Erde demselben wird unterthan seyn". Aber gerade die pauliniſche Deutung der Verheißung Kanaans Röm. 4, 13., welche von Wettstein auch an unserer St. in Anwendung gebracht wird, zeigt, daß die eschatologische Fassung auch hier die berechtigte ist. Gerade im Gegensatz zu jener spiritualistischen Fassung wird von andern Ausll. die eschatologische Fassung unvermittelt angenommen und zwar von einigen so, daß sie, ohne weitere Vermittelung, den Ausdruck γῆ als Bezeichnung der neuen Erde auf das regnum gloriae übertragen, wie Hieron., Zw., Calov. Basil. hom. in ps. XXXIII. erklärt die γῆ durch ἡ ἐπουράνιος Ἱερουσαλήμ, Nyssenus — durch die Rücksicht auf die Stufenfolge geleitet — spricht von dem „Lande der Lebendigen" (Ps. 142.), welches jenseits

der Himmel sei, wo der wahre Lebensbaum stehe. Andre gelangen auf denselben Sinn beim Festhalten des genetischen Zusammenhangs mit Ps. 37, 11. Schon Orig. und die griech. Schol. hatten bei γῆ (s. ob. S. 82.) eine typische Beziehung auf das verheißene Land, „wo Milch und Honig fließt", angenommen. Vitringa's Erklärung knüpft an die Dan. 7, 27. verheißene Weltherrschaft an, die er in dem tausendjährigen Reiche vor dem Weltgericht realisirt findet. Mehrere erkennen indeß, daß überhaupt verschiedene Momente zu verbinden sind. Chemnitz: pertinet promissio ad hanc, potissimum vero ad futuram vitam, schon hier werde ihnen — vorzüglich aber in jenem Leben — ein sicheres Besitzthum zugesagt. Nach Jansenius, Bengel findet schon jetzt, wo die Sanftmüthigen oftmals unterliegen müssen, der Sieg statt, indem ja alles zu ihrem Besten dienen muß, dereinst aber jener absolute (Offenb. 5, 10.) verheißene Sieg. Auch Calvin verweist auf die im ganzen Weltlauf sich offenbarende Strafgerechtigkeit, welcher der demüthige Christ seine Sache anheimstellen könne, eröffnet indeß zugleich die Aussicht auf das künftige Gericht. Erasm. — ähnlich Glassius — reihet verschiedene Momente der Erfüllung an einander: Sed haec est nova dilatandae possessionis ratio, ut plus impetret ab ultro largientibus mansuetudo, quam per fas nefasque paret aliorum rapacitas. Placidus autem, qui mavult sua cedere quam pro his digladiari, tot locis habet fundum, quot locis reperit amantes evangelicae mansuetudinis. Invisa est omnibus pervicacia, mansuetudini favent et ethnici. Postremo si perit possessio miti, damnum non est, sed ingens lucrum, periit ager, sed incolumi tranquillitate animi. Postremo, ut omnibus excludatur mitis, tanto certior est illi coelestis terrae possessio, unde depelli non poterit.

V. 6. Von hier an hört das Zurückgehn auf den alttestamentlichen Hintergrund auf und damit die Mitbeziehung auf die äußerliche Armuth, Betrübniß, Gebeugtheit: dem Zuhörer mußte nun dadurch desto deutlicher werden, daß auch vorher schon das Hauptgewicht auf die geistige Seite fiel. Dem Gefühle des Mangels, welches die drei

vorangehenden Makarismen ausdrückten, folgt nun die Angabe des Objekts dieses Mangels. Es ist dies die *δικαιοσύνη*; nach dem arabischen Etymon des hebräischen צֶדֶק wie nach der klassischen Fassung des Wortes bei Aristoteles ist das *δίκαιον* das, welches einer Norm entspricht, ihr gerecht ist. Aristot. Ethik V, 1, 8.: *τὸ μὲν δίκαιον τὸ νόμιμον καὶ τὸ ἴσον*; hienach ist צְדָקָה, *δικαιοσύνη*, der Zustand, welcher den sittlichen Forderungen Gottes entspricht, die Rechtbeschaffenheit 5 Mos. 6, 27., wie es Josephus de Maccabaeis V, 24. heißt: *καὶ δικαιοσύνην παιδεύει (ὁ νόμος), ὥστε διὰ πάντων τῶν ἠθῶν ἰσονομίαν καὶ εὐσέβειαν διδάσκειν, ὥστε μόνον τὸν ὄντα θεὸν σέβειν μεγαλοπρεπῶς*. Zu dieser Rechtbeschaffenheit vor Gott, zu welcher es in der gesetzlichen Periode nur unvollkommen kommen konnte, sollen die Jünger im Reiche Christi gelangen, es ist von einer *δικαιοσύνη τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ* die Rede 6, 33. Röm. 14, 17. — Diese Vollendung aber ist Gegenstand der eschatologischen Reichsvollendung 1 Kor. 15, 28. 2 Petr. 3, 13., Gl. ord.: haec justitia non plene implebitur, donec Deus sit omnia in omnibus; ideo hic possumus esurire, non saturari. Alles nicht krankhafte religiöse Streben hat dies Ziel in der Gemeinschaft mit Gott, auf welche es sich richtet, vollendet sich in der Willenseinheit mit Gott, mit welcher auch erst die volle Selbstbefriedigung d. i. Seligkeit eintreten kann. Auf die Gerechtigkeit hatte daher auch die prophetische Weissagung als auf das vornehmste Gut des Messiasreiches verwiesen Jes. 4, 4. 3, 4. 11, 9. 60, 21. Zachar. 14, 20. 21. u. a., und auf die *ὁσιότης* und *δικαιοσύνη* im Reiche des Messias war auch die damalige messianische Sehnsucht der Besseren im Volk gerichtet Luc. 1, 75. An diese reinere Sehnsucht schließt der Erlöser sich hier an und bezeichnet das geistige Verlangen danach mit den von dem stärksten physischen Bedürfnisse hergenommenen Ausdrücken. Der Durst — namentlich für den wasserarmen Morgenländer — das Bild für das stärkste Verlangen, insbesondere auch auf das geistige Gebiet übertragen, Amos 8, 11. Ps. 42, 1. Jes. 55, 1. 65, 13. Joh. 6, 35. 7, 37.; zur Verstärkung des Gedan-

kens wird der Hunger hinzugefügt Ps. 34, 11. Jes. 49, 10. Joh. 4, 34. Wenn aber der Erlöser nicht über die Besitzenden, sondern über die Verlangenden das Selig ausspricht, so ist dies nur verständlich unter der Voraussetzung, daß durch seine Erscheinung diesem Verlangen die Befriedigung werde zu Theil werden. Unter dieser Voraussetzung nur konnte er, dessen Forderung der Gesetzerfüllung über die pharisäische hinausgeht (V. 20.), die von der Last des Gesetzes Gedrückten zu sich einladen, indem er auf die Leichtigkeit seiner Last verwies (Matth. 11, 30.). Wie seine Erscheinung jenes ernste sittliche Verlangen befriedigen sollte, bleibt hier noch verhüllt (s. ob. S. 41.): die nähere Darlegung giebt Röm. 8, 4. 5.; es ist der durch den Glauben an Christum vermittelte, von ihm ausgehende befreiende Lebensgeist, welcher vermag, was das Gesetz nicht vermochte, frei zu machen von dem Gesetz der Sünde und des Todes.

Es ist befremdend, daß das hier so nahe liegende Verständniß dennoch nicht wenigen Auslegern sich entzogen hat. Zunächst denen, welche auch hier die Sinnübereinstimmung mit Luk., bei welchem das τὴν δικ. fehlt, herzustellen wünschten. Nach Bucer, Calv., Mald. setzt sich die Beziehung auf die אֶבְיוֹנִים noch fort, vgl. Sprüche wie Ps. 72, 4.: „Er wird die Elenden bei Recht erhalten und die Armen richten." Es sei von dem Durst der Armen nach gerechter Behandlung von Anderen die Rede. Bei dem so häufigen Gebrauche aber des Tropus von dem Verlangen nach geistigen Gütern und der Vorhaltung der δικ. als letztes Ziel der Reichsgenossen, kann bei dieser Fassung nicht stehn geblieben werden. Nach einer anderen Seite hin wird der Zusammenhang außer Acht gelassen, wenn mit Eintragung des paulinischen Lehrtypus von Calov unter δικ. die justitia imputata verstanden wird, zu welchem Ziele auch Sarcerius — noch dazu durch den Umweg einer Metonymie gelangt: justitiam ponit pro causa justitiae, pro verbo; est igitur sitire justitiam flagrare pro cognoscendo verbo, e quo postea fides, ex qua tandem ipsa justitia. Auch bei Mel. ist diese Fassung angedeutet, von Chemnitz wird sie wenigstens in Wahl gestellt, mit

der justitia inhaerens wird sie von Bullinger verbunden, wogegen richtig Hunnius sie als die durch die justitia fidei erlangte justitia novae obedientiae erkennt. Von Luther, welcher hier ausdrücklich erklärt, daß „von der Gerechtigkeit nicht die Rede sei, welche vor Gott angenehm macht", wird, wie auch von Zw. und Mel., mit Uebergehung des zunächst liegenden Begriffsmomentes das ferner liegende hervorgehoben, das Verlangen, die Gerechtigkeit unter den Menschen zur Herrschaft gebracht zu sehn, welches Moment Jansenius mit angeschlossen wissen will. Eine ebenfalls außer dem Zusammenhang liegende Verengerung des Begriffs ist es, wenn Chrys., Theoph., Euthym. *δικαιοσύνη* von der Tugend der justitia rependens verstehn als Vorstufe der nachfolgenden Tugend der Erbarmung. — Zu einem wesentlich verschiedenen Sinne wurden Andere durch die Construktion von *διψῆν* mit dem Akk. geführt, welches sonst den Genit. regiert, obwohl beide Construktionen gebräuchlich und selbst bei Josephus abwechseln (s. Beispiele bei Kypke zu d. St.). Dies nun nebst der Erinnerung daran, daß anderwärts von dem *πεινῆν* und *διψῆν* im Dienste des Ev. die Rede ist (1 Kor. 4, 11. Phil. 4, 12.) und die Vergleichung von Luc. 6, 21.: *μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε* veranlaßte dazu, den Akk. *δικαιοσύνην* adverbial zu fassen: „hinsichtlich d. h. wegen der Gerechtigkeit". So Clem. Alex. (Strom. l. IV. S. 444.), der indeß auch die gewöhnliche Auffassung zugiebt, Valla mit Vergleichung von LXX. Ps. 51, 16. 145, 7., Maldon., Rich. Simon (histoire des comm. du N. T. S. 248.), Olearius, und von Jansenius wurde sogar auf diese Stelle der Beweis von der Verdienstlichkeit des Fastens gegründet.

V. 7. Von nun an wendet sich die Rede nicht mehr zu den Verlangenden, sondern zu den Besitzenden — nicht genau de W. zu V. 8.: „die reine Sehnsucht nach dem geistigen Heil." Es folgen drei Tugenden des Besitzes: das Erbarmen, die Herzensreinheit, die Friedfertigkeit — genau erwogen nicht zufällige ethische Tugenden, sondern charakteristisch-christliche, welche, wie die Auslegung zeigt, den

Heilsbesitz voraussetzen. Auch hier also eine verhüllte Heilsverkündigung (s. oben S. 41.).

Ὁ ἔλεος, im Hellenistischen τὸ ἔλεος, das Mitleiden mit dem Leidenden, auch mit dem durch die Sünde Leidenden. Eine unrichtige Verengerung des Begriffs wäre es, mit Aug., Greg. v. Nyssa nur an die Mildthätigkeit zu denken, in welcher sich jene christliche Tugend nur nach Einer Seite äußert. Es ist charakteristisch für den Erlöser, daß er dem Pharisäismus gegenüber den sittlichen Werth, welchen der ἔλεος vor Gott hat, auch schon aus dem A. T. erweist Matth. 9, 13. 12, 7. 23, 23. Es spricht sich aber auch bei ihm das Bewußtseyn aus, daß die Erfahrung des göttlichen ἔλεος es ist, welche vorzugsweise diese Tugend beim Menschen hervorzurufen geeignet ist Matth. 5, 33. vgl. beim Ap. Eph. 4, 32.; und wiederum macht er in demjenigen Gebete, welches bereits christliche Beter voraussetzt, das menschliche Erbarmen mit der Sünde zur Bedingung für das göttliche (6, 14. vgl. 5, 23.). Dem entsprechend lautet nun auch hier die Verheißung; der Sache nach hat demnach die Bemerkung Calov's ihre Richtigkeit: hic aphorimus fructus fidei iustificantis cum omnibus consequentiis complectitur. Wogegen die Mitbeziehung auf die durch Erwiederung des Wohlwollens in der menschlichen Sphäre stattfindenden Vergeltung bei Calv., Piscc., Cocc. sowohl die angeführten Analogien, als den Zusammenhang gegen sich hat.

V. 8. Die Auslegung des tiefsinnigen Ausspruchs beginnt Greg. Nyss. mit den begeisterten Worten: *ὅπερ παθεῖν εἰκὸς τοὺς ἔκ τινος ὑψηλῆς ἀκρωρείας εἰς ἀχανές τι κατακύπτοντας πέλαγος, τοῦτό μοι πέπονθεν ἡ διάνοια, ἐκ τῆς ὑψηλῆς τοῦ κυρίου φωνῆς οἷον ἀπὸ τινος κορυφῆς ὄρους εἰς τὸ ἀδιεξίτητον τ. νοημάτων βλέπουσα βάθος.*

I. Die Seligpreisung.

Auch dieser Begriff des reinen Herzens war für die Zuhörer kein neuer; das בַּר לֵבָב hatte der Psalmist von

denjenigen gefordert, welche dem Heiligthum nahen wollten Ps. 24, 4., durch dieses בַּר לֵבָב war das Schein-Israel vom wahren unterschieden worden Ps. 73, 1., um ein reines Herz hatte David gebeten, Ps. 51, 12. Es fragt sich nun, ob der Erlöser in demselben Sinne wie im A. T. den Ausdruck gefaßt habe. Nun bildet Ps. 73. der Begriff der Herzensreinheit offenbar den Gegensatz zu jener Unlauterkeit, bei welcher der Schein mit dem Wesen in Widerspruch tritt, Ps. 24. folgt darauf die Erwähnung der Lüge und auch Ps. 51. kann das folgende נָכוֹן bei richtiger Erklärung desselben darauf führen, die Reinheit mit der Lauterkeit identisch zu nehmen (vgl. Hengstenb. zu der St.). Auch im Klassischen, wie wohl in allen Sprachen, ist das *καθαρόν*, das *ἀκήρατον*, das Ungemischte (Jamblichus vita Pyth. S. 129.), daher auch die Lauterkeit im Gegensatz zur Heuchelei und so auch im N. T., wo *καθαρός* mit *καρδία* und *συνείδησις* verbunden den Gegensatz zur *ὑπόκρισις* bildet 1 Tim. 1, 5. 3, 9. 2 Tim. 1, 3. 2, 22. Am engsten würde nun der Begriff gefaßt werden, wollte man den Ausdruck nur mit B.-Crus. von der Aufrichtigkeit im Verhältniß des Menschen zum Menschen verstehen, weiter, wenn namentlich an die Aufrichtigkeit gegen Gott zu denken ist, am weitesten, wenn die sittliche Reinheit überhaupt darunter verstanden wird — entweder im objektiven Sinne der Rechtfertigung und Sündenvergebung, oder im subjektiven von der zum Eigenthum des Menschen gewordenen Fleckenlosigkeit der Gesinnung und dies wieder entweder mit Luth., Bull., Chemn., Storr im Gegensatz zur äußerlichen, legalen Reinheit der pharisäischen Moral, oder ohne solchen Gegensatz allgemein, oder auch mit Mel., Piscat., Mald., Calmet in besonderer Beschränkung auf die Fleischeslust. Zwischen dieser beschränkteren Fassung und der allgemeinen lassen Chrys., Theoph., Euthym. die Wahl. Die weiteste Fassung ist diejenige, welche am allgemeinsten geworden, Orig. (hom. 73. in Joann. §. 2.): *οὐ τοὺς ἀπηλλαγμένους πορνείας, ἀλλὰ τοὺς πάντων ἁμαρτημάτων· πᾶσα γὰρ ἁμαρτία ῥύπον ἐντίθησι τῇ ψυχῇ.* So allgemein auch Clem. Alex. Strom. IV. S. 381.: *ὅτ' ἂν μηδὲν ἔχῃ*

νόθον τὸ ἡγεμονικόν, Hier.: quos non arguit ulla conscientia peccati, Greg. Nyss., Zw., Grot., Calov, de W., Mey. u. A. Mit dem alttestam. Sprachgebrauch kommt diese Fassung nicht in Widerspruch, wofern nur berücksichtigt wird, daß das getheilte לֵב vgl. לֵב וָלֵב auch in Bezug auf Gott stattfindet, welches dann die geistige μοιχεία heißt (Jac. 4, 5), das zweien Herren dienen. In Bezug auf Gott gedacht ist mithin jene Lauterkeit des Herzens nichts anders als jene ungetheilte Liebe, welcher Gott schlechthin das höchste Gut, wie auch gerade Ps. 73., welcher die Lauterkeit des Herzens zum Kennzeichen des wahren Israel gemacht hatte, in V. 25. diese ungetheilte Liebe ausspricht. Namentlich nimmt Jakobus das δίψυχος so, wenn er statt dessen das ἁγνίζειν τὴν καρδίαν verlangt K. 4, 6. Dies findet sich bei Buc. und Pellic. anerkannt, von denen der erstere bemerkt: ne quid aliud corde volutes, aliud verbis et externa specie prae te feras, sed ex puro simplicique corde in gloriam Dei et salutem proximorum instituas omnia. — Es ist zwar ferner eingewendet worden, daß in diesem Zusammenhange nach ἐλεήμων und vor dem εἰρηνοποιός ebenfalls nur eine specielle Tugend erwartet werden könne; doch erledigt sich dieser Einwurf, wenn sich — wie bei der ersten und dritten der genannten Tugenden, auch hier zeigen läßt, daß sie im Sinne Christi als aus der Einwürkung des neuen Glaubensprincips hervorgegangen gedacht sei. Auch die καθαρότης τῆς καρδίας im Sinne der Forderung und Erklärung, welche sich aus der πλήρωσις τοῦ νόμου aus diesem Kap. ergiebt, ist nur als Frucht des Glaubenslebens möglich (Apg. 15, 9.). Aug.: quis non quaerat, unde mundet quo videre possit, quem toto affectu desiderat? Expressit hoc divina testatio: „fide, inquit, mundans corda eorum.“ ... Sed quali fide? quae per dilectionem operatur (Gal. 5, 6.). Eine unmittelbare Beziehung auf die durch den Glauben zu erlangende justitia forensis oder überhaupt auf die Befreiung von Gewissensvorwürfen, wie schon Druthmar erklärt: quos non remordet conscientia criminalis peccati, wäre indeß dem Zusammenhange entgegen. — Eben weil

wir nun glauben müssen, daß der Erlöser in diesen drei Tugenden specielle Früchte des christlichen Glaubens hervorheben will, können wir auch die Fassung bei Aug., Mald., Calv. nicht für die richtige halten, welche die καθαρότης als identisch mit der Matth. 10, 16. verlangten ἀκηραιότης betrachtet und nur die astutia als Gegensatz dazu ansieht.

II. Die Verheißung.

Auch die Verheißung des Gottschauens war für die Zuhörer nichts Neues; das Angesicht des irdischen Regenten schauen war für sie einer der höchsten Vorzüge (1 Kön. 10, 8. 2 Kön. 25, 19. Esth. 1, 14.), das Angesicht des himmlischen Königs sehn der Gegenstand des höchsten Verlangens (2 Mos. 33, 18. Jos. 14, 8.) und der Ausdruck des vollendeten Heils Ps. 11, 7. 17, 15., wie auch schon das Erscheinen vor dem Herrn im Tempel יֵרָאֶה אֶת־פְּנֵי יהוה, an welches von Lakemacher observ. philol. P. I. p. 96. und Michaelis hier allein gedacht wird, der Gegenstand inniger Freude und Sehnsucht ist Ps. 63, 3. In direktem Contrast zu dieser Sehnsucht und der Verheißung ihrer Erfüllung scheint nun das Axiom der altteſt. Religionsstufe zu stehn, daß der Sterbliche Gott nicht schauen könne, ohne an diesem Anschauen zu sterben 2 Mos. 33, 20. — eine Vorstellung, in welcher wir nicht allein mit Hupfeld zu Ps. 11, 7. den Gedanken finden, daß dem Unreinen die Gottesnähe versagt sei, sondern umfassender das Axiom: finitum non est capax infiniti, welches ja — unbeschadet der Lehre von der Mittheilung des Gottesgeistes an den Sterblichen — die herrschende Ansicht der altteſt. Religionsstufe über das Verhältniß Gottes zum Menschen ist, und noch im Ebionitismus sich erhalten hatte. Auch der Ausspruch 4 Mos. 12, 8. scheint mit diesem Axiom nicht zu stimmen und überdies noch die Schwierigkeit darzubieten, daß der Gottheit eine תְּמוּנָה „leibliche Gestalt“ beigelegt wird, mithin an ein leibliches Schauen Gottes gedacht zu seyn scheint. Bei diesem Ausspruch über Moses zu beginnen, so werden wir indeß, wenn wir dieses תְּמוּנָה mit dem in Hiob 4, 16. zusammenhalten dürfen, gerade auf eine Ausgleichung mit 2 Mos.

33, 20. geführt. Bei Hiob ist nämlich nur von einem Gesicht, einem Phantasiegebilde die Rede, ist nun auch die תְּמוּנָה bei Moses nur eine mit Gottes Wesen nicht identische sinnliche Erscheinung, eine Theophanie, wie von einer solchen 2 Mos. 33, 23. die Rede ist, so steht dieser Ausspruch ebenso wenig mit dem allgemeinen Kanon im Widerspruch, als die dort sogleich auf denselben folgende Erscheinung. Was aber ferner die Aussprüche Ps. 11, 7. 17, 15. betrifft, so darf von diesen wie von den verwandten, wo von einem „Stehen vor Gottes Angesicht immerdar" die Rede ist (Ps. 41, 13. 140, 14. Hiob 33, 26.), gesagt werden, daß sich darin eine über die Schranken des dogmatischen Bewußtseyns hinausgehende Sehnsucht nach dem ausspricht, was im Wesen und in der Anlage des Menschen begründet ist — nach der absoluten Gottesgemeinschaft, welche die neutest. Religionsstufe mit Klarheit als Ziel des Menschen ausspricht. Nicht nach dem dogmatischen Kanon, sondern aus der Ueberschwenglichkeit des frommen Bewußtseyns sind sie also zu erklären *). Bei Ps. 17, 15. darf man aber wohl das schwierige תְּמוּנָה nach Analogie von 4 Mos. 12., worauf es auch anzuspielen scheint, erklären, als Sehnsucht nämlich nach einer Theophanie Gottes — wenn es nicht vorzüglicher erscheint, dieses selbst nur als überschwenglichen Ausdruck der Sehnsucht nach einem „gleichsam leiblichen Verkehr mit der Gottheit" (vgl. Hupfeld) zu erklären. Nun liegen indeß auch in der altteſt. Theologie die fortschreitenden Andeutungen von einem faßbar und zugänglich Werden der Gottheit für den Sterblichen in der חָכְמָה, in dem כָּבוֹד Gottes. Und hier schließt sich nun das N. T. mit der Lehre

*) Selbst die muhammedanische Religion, bei allem Eifer für die absolute Geistigkeit Gottes, hat sich nicht gescheut, zur Bezeichnung der jenseitigen Gottesgemeinschaft, den Ausdruck النظر الى وجه الله „das Anschauen des Angesichts Gottes" aus dem Judenthum herüberzunehmen (Reland de religione Muh. l. 2. §. 17. Pococke Miscellanea ad Portam Mosis S. 304.) Der philosophische Gasali in dem dogmatischen Werke كتاب الاربعين فى اصول الدين erklärt den Ausdruck aber von der توحيد „dem Einswerden mit Gott."

von dem Logos an, in welchem der θεὸς ἀόρατος für das Geschöpf sich offenbart und schließlich persönlich in die Menschheit eintritt Joh. 1, 18. Kol. 1, 15. Nur in 1 Tim. 6, 16. tritt die alttest. Vorstellung der Incommensurabilität des Endlichen zum unendlichen Gotte wieder hervor, welche dann aber auch durch den Ausspruch 1 Kor. 13, 12. ihre Limitation erhält.

Die angeführten alttest. Ausdrucksweisen sind dann auch auf den neutest. Boden übergegangen. Vom Schauen Gottes spricht Hebr. 12, 14. 1 Joh. 3, 2, „vor Gottes Stuhle stehen, sein Angesicht sehen und ihm dienen" ist in der Offenb. Joh. (7, 15. 22, 4.) der Gipfel der Seligkeit der vollendeten Kinder Gottes. Wie nun diese Bezeichnungen für den christlichen Laien nur der uneigentliche Ausdruck für die Erfüllung der Sehnsucht nach Gottesgemeinschaft sind, so müssen wir dieses auch bei den damaligen Zuhörern annehmen. Muß dagegen für Christum, welcher sich selbst im Unterschiede von allen Sterblichen das Schauen beilegt (Joh. 6, 46.), der Ausdruck mehr als eine unbestimmte Ahnung enthalten haben, so hat der Exeget auch die Aufgabe, das, was für Christum selbst darin lag, zunächst aus den apostolischen Aeußerungen, sodann aus der Totalität der christlichen Gotteserkenntniß zu ermitteln.

Bei Paulus finden wir den Terminus „Schauen" der bildlichen Sphäre entrückt als phänomenologische Bezeichnung einer höheren Erkenntnißstufe der Ewigkeit 2 Kor. 5, 7. 1 Kor. 3, 12. Auch die philosophische Sprache hat sich in diesem Sinne den Terminus des Schauens zur Bezeichnung einer über das logische Denken hinausgehenden Erkenntnißstufe bedient (Schelling, Billroth, Weiße, Göschel Aphorism. S. 139. Conradi die Unsterblichkeit und das ewige Leben S. 144.). In beiden Stellen des Ap. ist das geschaute Objekt nicht näher bestimmt, doch führt auch das καθὼς ἐπεγνώσθην 1 Kor. 13, 12. darauf hin, Gott als das Hauptobjekt zu denken. Der Ausspruch des Ap. ruht, ähnlich wie der in Ps. 17, 15., auf dem Substrate jenes Ausspruchs des A. T. von dem Verhältniß der mosaischen Gotteserkenntniß zu der prophetischen 4 M. 12.

Was dort dem Moses zugesagt wird, soll in einem höhern Sinne an der vollendeten Gemeinde sich erfüllen. Es könnte nun scheinen, als werde für jene Stufe durch das *καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην* die dem göttlichen Erkennen adäquate Erkenntniß verheißen; genau erwogen führt jedoch der Ausspruch nicht hierauf, nur dieselbe Form des Erkennens wird von jener Stufe prädicirt. Das Erkennen *πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* bildet den Gegensatz zu dem Erkennen *ἐκ μέρους* und *δι' ἐσόπτρου*, dem stückweisen d. i. diskursiven Erkennen wird das simultane, intuitive entgegengesetzt — das Erkennen des Stückes aus der Totalität und der Totalität im einzelnen Stücke (vgl. Rothe's Ethik II. S. 153.). —

Weiter führen uns zur näheren Bestimmung des Terminus die apostolischen Aussprüche nicht. Die protestantische Erörterung der Frage enthielt sich durchaus der Entscheidung über den modus der visio Dei (Gerhard T. XX. S. 394. Bullinger zu Joh. 1,18. Pareus zu 1 Kor. 13. Voetius: de visione Dei per essentiam disputt. selectae T. II. S. 1193.). Man blieb bei dem Vergleichungsmomente stehen, welches das Verhältniß des Gesichtssinnes zu den übrigen an die Hand giebt, daß es eine deutlichere Erkenntniß bezeichne. Chrys. hom. 75 in Joh.: *ἐπειδὰν γὰρ τῶν αἰσθήσεων τρανοτέρα ἡ ὄψις, διὰ ταύτης ἀεὶ τὴν ἀκριβῆ παρίστησι (ἡ γραφὴ) γνῶσιν.* Die Scholastik drang tiefer ein. Nach der Lehre von Thomas Aqu. ist die visio eine intuitiva — nicht durch Schlüsse; apprehensiva, nicht comprehensiva — nicht Erkenntniß der Totalität Gottes, aber doch seine gegenwärtige essentia; eine operatio intellectus, non voluntatis (summa P. 1. qu. 12., artic. 1. und zu 1 Kor. 13,12.). Diese letztere, von den Mystikern und Scotus bestrittene Bestimmung ruhte auf dem aristotelischen Begriff der *θεωρία*, in welcher der Geist allein die *αὐτάρκεια* besitzt, während in dem Begehren noch der Mangel liegt. Daß aber diese Stufe der Erkenntniß vom Menschen nicht durch einen bloß phänomenologischen Prozeß, sondern auf dem Wege sittlicher Vollendung erreicht werde, war die gemeinsame christliche Ueberzeugung.

Diese Wahrheit nun wird in Hebr. 12, 14. 1 Joh. 3, 2. und durch unsere Stelle ausgesprochen. Hier aber fragt es sich wiederum, ob die gegebene Verheißung zu der Erfüllung nur in einem äußerlichen Verhältniß stehe, oder in einem innerlich causativen. Die Entscheidung hierüber wurde durch die Ansicht einerseits über das Wesen Gottes, andrerseits über die Leiblichkeit der Auferstandenen bestimmt. Nur eine visio spiritualis war von Aug. (ep. ad Paulin. 147. T. I. Ben., Sermo 53. in Matth. T. V. 220.), Ambros., Hier. zugegeben worden; eine stärkere Identificirung der verklärten Leiblichkeit mit der gegenwärtigen ließ die protestantischen Dogmatiker ein videre mentibus et oculis behaupten (Chyträus de vita et morte aeterna 1583. S. 157. Calov, Hollaz) — unter den Neueren Menken und dessen Schule mit Berufung auf Ezech. 3, 12. als Zeugniß für die Räumlichkeit Gottes (Homilien über Hebr. 9. und 10. S. 47.). Ein solches äußeres Schauen Gottes vorausgesetzt, könnte auch die Verheißung nur in einem äußerlichen Verhältnisse zu der Herzenslauterkeit stehn als ein äußerer Lohn derselben. Aber in ein innerliches Verhältniß zu einander setzt die sittliche Reinheit zu der Wahrnehmung der Gottheit schon der alte Volksglaube und die Mysteriensprache, vgl. Elsner observ. s. zu d. St., Pricäus comm. in N. T. z. d. St.; so Callimachus hymn. in Apollin. v. 9. Ὃ Πόλλων οὐ παντὶ φαείνεται, ἀλλ' ὅτις ἐσθλός und Ez. Spanh. zu d. St., so auch das alte Testament Jes. 6, 7. Daß nun auch hier die Beziehung als eine innerlich causale zu fassen sei, geht aus der Analogie der übrigen Makarismen hervor, in denen zwischen Verheißung und Prädikat eine Correspondenz stattfindet, wonach vorauszusetzen, daß auch hier nicht die Augen, sondern das reine Herz als Organ des Schauens zu denken ist. Aug.: quemadmodum si corporalia opera membris corporalibus coaptarentur ac diceret quisquam: beati qui pedes habent, quia ipsi ambulabunt etc., sic: beati, qui oculos habent, ipsi enim videbunt. Sic tanquam spiritulia membra componens docuit quid ad quid pertineat. — Wiederum aber läßt sich fragen, in welchem Sinne nun das lautere Herz als me-

dium der innigsten Gottesgemeinschaft zu denken sei und wird sich am nächsten darbieten, was Claudius sagt:

Die Sonn' im Sturme spiegelt nicht
Im Meer ihr heilig Angesicht.

Dennoch führt dieser Ausspruch bei strengerer Fassung nicht weiter als zu der negativen Bedingung, der inneren Sammlung nämlich und Affektlosigkeit. Weiter führt, unter Voraussetzung der von Thom. Aq. vertheidigten visio per essentiam, die schöne Ausführung des Bildes vom Spiegel bei Gregor v. Nyssa: *μακάριος γίνεται ὁ καθαρὸς τῇ καρδίᾳ, ὅτι πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸν ἀρχέτυπον. Ὥσπερ γὰρ οἱ ἐν κατόπτρῳ ὁρῶντες τὸν ἥλιον, κἂν μὴ πρὸς αὐτὸν τὸν οὐρανὸν ἀποβλέψωσιν ἀτενὲς, οὐδὲν ἧττον ὁρῶσι τὸν ἥλιον ἐν τῇ τοῦ κατόπτρου αὐγῇ, τῶν πρὸς αὐτὸν ἀποβλεπόντων τοῦ ἡλίου τὸν κύκλον· οὕτω, φησὶ, καὶ ὑμεῖς, κἂν ἀτονῆτε πρὸς κατανόησιν φωτὸς, ἐὰν ἐπὶ τὴν ἐξ ἀρχῆς ἐγκατασκευασθεῖσαν ὑμῖν χάριν τῆς εἰκόνος ἐπαναδράμητε, ἐν ἑαυτοῖς τὸ ζητούμενον ἔχετε. καθαρότης γὰρ ἀπάθεια καὶ κακοῦ παντὸς ἀλλοτρίωσις ἡ θεότης ἐστίν· εἰ οὖν ταῦτα ἔν σοί ἐστι, θεὸς πάντως ἔν σοί ἐστιν.* Aber wenn diese Bestimmungen sich außerhalb der Schrift bewegen, gewinnen wir nicht eine auf die Schrift selbst begründete Antwort, wenn wir nur den Begriff der Herzenslauterkeit in dem ob. S. 95. aus der Schrift selbst entwickelten Sinne nehmen? Ist das lautere Herz das zwischen Gott und Welt in seiner Liebe nicht getheilte, dasjenige, was mit Ps. 73. aussprechen kann: „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist doch du Gott allezeit meines Herzens Trost und mein Theil," ist es nicht deutlich, daß es die Liebe ist, in welcher sich jene höchste Einigung mit Gott vollzieht? So kann denn nun auch der verheißene Lohn nicht bloß ein solcher seyn, der ins Jenseits fällt — wenn auch nicht im specifisch paulinischen Sinne muß sich auch diesseits schon nach dem Maaße der sich hingebenden Liebe das Schauen Gottes realisiren, wie Paulus 2 Kor. 3, 18. von dem sich Spiegeln in Christo und von dem Verklärtwerden durch dessen Wiederstrahl spricht.

V. 9. Eine dritte dem Christenthum charakteristische Tugend — ebenfalls im Widerspruch mit dem auf der irdischen Messiashoffnung beruhenden, zu Krieg und Aufruhr geneigten Geiste der damaligen jüdischen Zeitgenossenschaft. Es ist ein Abglanz des Charakters Jesu selbst, der sich in den hier selig gepriesenen Prädikaten der Erbarmung, Herzenslauterkeit und Friedfertigkeit ausspricht.

I. Die Seligpreisung.

Die sprachliche Fassung von *εἰρηνοποιός* ist streitig gewesen. Die Vulg. übersetzt pacifici, welches die Bed. „friedlich" und „friedenstiftend" in sich vereinigt; Socin, Grot., Wettst. „die Friedliebenden". Pape erkennt diese Bed. nur für das N. T. an, Wahl auch nicht für dieses, während H. Stephanus im Thes. im Gegentheil: apud Mtth. nove, ut opinor, dicuntur pacifici, i.e. qui sunt pacis amantes. Das entgegengesetzte *πολεμοποιός* kommt allerdings nur in der Bed. „Krieg anstiftend, verfeindend" vor, und nicht nur *εἰρηνοποιός*, sondern auch *εἰρηνοποιέω, εἰρηνοποίησις, εἰρηνοποιΐα* im griech. Sprachgebrauch nur von Friedenstiften (s. Beispiele auch von Hase in Steph. Thes.). Für die Bed. „friedfertig" wird von Wettst. verwiesen auf Isocr. de pace c. 16. und Pollux Onomasticum T. I. l. I. §. 41. u. 152. Die Stelle bei Isocr.: *φημὶ δ' οὖν χρῆναι, ποιεῖσθαι τὴν εἰρήνην μὴ μόνον πρὸς Χίους κτλ., ἀλλὰ πρὸς πάντας ἀνθρώπους* ist nicht beweisend; der Krieg war würklich schon entbrannt, so daß vom Frieden machen die Rede ist. In der ersteren St. bei Pollux werden ehrende Prädikate eines Königs zusammengestellt: *βασιλεὺς εἰρηνικὸς, εἰρηνοποιὸς, εἰρηνοφύλαξ;* sowohl den Synonymen, als dem Ehrenprädikat eines Königs erscheint hier „friedehaltend" entsprechender als „friedenstiftend". In der zweiten St. lautet eine Ueberschrift *περὶ συμμάχων εἰρηνοποιῶν καὶ πολεμοποιῶν*; hier erscheint die Bedeutung „friedehaltend" unzweifelhaft sowohl aus den beigegebenen Synonymen: *συμπολεμοῦντες, κοινωνοὶ πολέμων, ἔνσπονδοι,* als auch aus den gegenübergestellten Prädikaten; auch lag dem klassischen Sprachge-

brauch die Bed. nicht fern, da die Umschreibung des Verbi durch das Subst. und *ποιεῖσθαι* ein weitverbreiteter Gräcismus: *ἀρὰν ποιεῖσθαι* für *ἀρᾶσθαι*, *θαῦμα ποιεῖσθαι* für *θαυμάζειν*. Ebenso im Hellenismus nach dem hebr. Gebrauch von עָשָׂה *ποιεῖν εἰρήνην* Jac. 3, 18. Sprachlich zulässig erscheint also die Bed. „friedliebend", wie auch selbst im Lat. seit Ennius pacificus diese Bed. annimmt. Mehr gesichert jedoch „friedestiftend", wie auch *εἰρηνοποιεῖν* in den LXX. Sprüchw. 10, 10. vorkommt; sie schließt überdies, wie auch Phavorinus im Lexicon bemerkt, die erstere in sich, vgl. Nyssenus: *βούλεται τοίνυν πρότερον εἶναί σε πλήρη τῶν τῆς εἰρήνης καλῶν, εἶθ' οὕτως ὀρέγειν τοῖς ἐνδεῶς ἔχουσι τοῦ τοιούτου κτήματος*. Auch die hebr. Gnomologie preist die Friedensstifter Sprüchw. 12, 20.: *οἱ βουλόμενοι εἰρήνην εὐφρανθήσονται*, wo das Hebr. hat: יוֹעֲצֵי שָׁלוֹם, ebenso der talmudische Traktat Peah §. 1.: „Von Folgendem erndtet der Mensch die Früchte in diesem und in zukünftigem Leben zugleich: Vater und Mutter ehren, Wohlthaten thun, הבאת שלום בין איש לרעהו, Frieden zwischen den Leuten stiften". Auch ist das „die Friedfertigen" in Luth.'s Uebers. nicht so viel als die „Friedlichen"; in der Randglosse erklärt er: „die den Frieden machen, fördern und erhalten unter anderen. Und die sind mehr als die Friedfertigen". — Ist nun von Friedenstiften in diesem Sinne die Rede, von der innern Friedfertigkeit nämlich, die auch nach außen sich zu verbreiten sucht, so werden folgende von Einigen ausschließlich hervorgehobene Momente zwar als begrifflich mit eingeschlossen, doch nicht als mitgedacht anzusehen seyn: das Friedestiften im eignen Innern unter den kämpfenden Leidenschaften legt Clemens Str. IV. 579. in den Ausdruck: *οἱ τὴν ἄπιστον μάχην τὴν ἐν τῇ ψυχῇ καταπεπαυκότες*, Aug.: pacifici in semet ipsis sunt qui omnes animi sui motus componentes et subjicientes rationi carnalesque concupiscentias habentes edomitas fiunt regnum Dei. Andere wie Pellic. legen die Versöhnlichkeit hinein nach dem Sprachgebrauch von *εἰρήνην ποιεῖσθαί τινι* Jes. 27, 5. Von Mehreren wird die *εἰρήνη* speciell als die durch Christum erlangte qualificirt

(Kol. 1, 20. Eph. 2, 15.); so Chrys., Cocc.: operam dantes, ut habeant homines pacem cum Deo in justitia per fidem, auch Alting, Elsner, Stier.

II. Die Verheißung.

Werden die Jünger Christi um dieses Friedestiftens willen als Kinder Gottes bezeichnet und ist auch hier eine Correspondenz zwischen der Verheißung und dem Prädikat anzunehmen, so setzt es voraus, daß die Verbreitung der εἰρήνη als für Gott charakteristisch gedacht sei. Nun ist im paulinischen Sprachgebrauch das Prädikat ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ein herrschendes, und es fragt sich, in welchem Sinne. Die herrschende Grußformel, in welcher εἰρήνη neben χάρις vorkommt, das εἰρήνη ὑμῖν Joh. 14, 27. 20, 26. und der Gebrauch des osculum pacis bei den alten Christen (Tert. 1 Petr. 5, 14. 1 Kor. 16, 20.) läßt nicht daran zweifeln, daß die Hauptbeziehung die auf den Versöhnungsfrieden sei, wenngleich auch das Moment des gegenseitigen Friedens in dem allgemeinen Begriff besonders betont wird, wie Röm. 16, 20. zeigt, vgl. 2 Thess. 3, 16.: δώη ὑμῖν τ. εἰρ. διαπαντὸς ἐν παντὶ τρόπῳ. — In υἱός liegt nach hebr. Sprachgebrauch das Moment des Ursprungs und der Aehnlichkeit, weshalb denn auch V. 45. einige codd. statt υἱοί das Glossem ὅμοιοι haben. Das Moment der auf die innere Verwandtschaft gegründeten Aehnlichkeit liegt in υἱὸς ὑψίστου auch Sir. 4, 10. γίνου ὀρφανοῖς ὡς πατὴρ, καὶ ἀντὶ ἀνδρὸς τῇ μητρὶ αὐτῶν· καὶ ἔσῃ υἱὸς ὑψίστου, καὶ ἀγαπήσει σε μᾶλλον ἢ μήτηρ σου. Wie die V. 7. gepriesene ἐλεημοσύνη im Sinne Christi als Ausfluß der erlösenden ἐλεημοσύνη zu denken war, werden wir dasselbe auch bei dieser Friedensliebe der Reichsgenossen anzunehmen haben. — Κληθήσονται vgl. V. 19. Nach einem besonders durch beide Theile des Jesaias hindurchgehenden Hebraismus wird יִקָּרֵא mit folgender Namensbezeichnung wie z. B. „du wirst die fromme Stadt genannt werden" in solchen Fällen gebraucht, wo mit dem „Seyn" auch das „Anerkanntwerden" ausgedrückt werden soll, Beza, Beng.: erunt et celebrabuntur. Auf die in dieser Benennung liegende Auszeichnung weist mit

Rührung 1 Joh. 3, 1. hin. In die Vollendung tritt auch diese Verheißung erst mit der Vollendung der δόξα der Kinder Gottes als Miterben Christi Röm. 8, 17. Gl. ord.: cum Deus erit omnia in omnibus, tunc beatitudo adoptionis dabitur.

Seligpreisung derer, welche die mit der Gerechtigkeit des Reiches Gottes in der Welt verbundene Schmach auf sich nehmen (V. 10—12.).

V. 10. 11. Obwohl jene Jünger der Welt den Frieden zu bringen bemüht sind, so wird ihnen dennoch von der Welt Feindschaft und Krieg geboten. Der Körper, sagt der Brief an den Diognet, soll den Geist lieben, von dem er das Leben empfängt — nichtsdestoweniger findet das Entgegengesetzte Statt, nämlich Feindschaft. Auch in diesen Aussprüchen lag ein Contrast zu fleischlich messianischen Erwartungen. Eine gewiß nicht zufällige Reminiscenz an V. 10. und 11. findet sich in 1 Petri 3, 14.: ἀλλ' εἰ καὶ πάσχοιτε διὰ δικαιοσύνην, μακάριοι und 4, 14.: εἰ ὀνειδίζεσθε ἐν ὀνόματι Χριστοῦ, μακάριοι. V. 10. und 11. stehen übrigens in dem Verhältniß zu einander, daß V. 11., wie μακάριοί ἐστε und auch das Fehlen der Verheißung anzeigt, nur als Erläuterung von V. 10. anzusehen.

Die Angeredeten werden bereits im Besitz der δικαιοσύνη gedacht und, wie ἕνεκεν ἐμοῦ zeigt — der von Christo ausgegangenen. Die Verfolgung besteht im Wort, in der That und in der üblen Nachrede; διώκειν in V. 11. ist nicht wie V. 10. allgemein, sondern als species gefaßt, weshalb man indeß nicht mit Beza, Pricäus, Raphel die klassische Bedeutung persequi judicio anzunehmen hat (vgl. bei den Rhetoren ὁ διώκων und ὁ φεύγων), denn dafür gebrauchen die Hellenisten κατηγορεῖν. Auch 1 Kor. 4, 12. findet sich διώκειν als Steigerung neben λοιδορεῖν — vielleicht ein Anklang an unsern Ausspruch. Wenn cod. B D, mehrere Ueberss. namentlich die Vulg., ῥῆμα weglassen, so geschieht es wohl nur, weil man es für entbehrlich hielt (vgl. Apg. 28, 21.), wie denn einige andre codd. πονηρόν auslassen. Es mit Lachm., Tischend. zu tilgen ist um so

weniger Grund, da ῥῆμα ebensowenig entbehrlich (gegen Mey.) als πονηρόν. Ῥῆμα mit πονηρόν verbunden ist nämlich in den LXX. die Uebers. von דָּבָה 4 Mos. 14, 36., so daß εἰπεῖν πονηρὸν ῥῆμα eine hebräische Phrase wie κραταιοῦν λόγον πονηρόν Ps. 64, 6. und ἐπιφέρειν τινὶ λόγον πονηρόν Judith 8, 8. — Daß das christliche Princip als solches den härtesten Widerstand in der Welt finden werde, daß die bitterste Feindschaft sich gegen die Jünger kehren werde, bloß darum, weil sie im Zusammenhang mit dem Erlöser stehen, wird vielfach in verschiedenen Formen ausgesprochen (Joh. 15, 18. 17, 14.). Es erweckt Verwunderung zu sehen, wie dem Erlöser bei solchen Worten die Geschichte der folgenden Jahrhunderte vor Augen gestanden *)! Den Grund dieses Gegensatzes findet man einerseits Joh. 3, 20. ausgesprochen: der Christ ist nämlich durch seine bloße Erscheinung das wandelnde Gewissen für die Kinder der Welt, andrerseits Joh. 7, 7.: der Christ und zumal der Apostel muß durch das Zeugniß seines Wortes das Wesen der Welt verurtheilen. Daß an den Beruf des Lehrstandes, der apostolischen Würksamkeit, besonders gedacht sei, geht aus der Vergleichung der Angeredeten mit den Propheten hervor. Bezieht sich nun die Verfolgung auf die Offenbarung des Geistes Christi in den Jüngern, so ergiebt sich von selbst, daß die Lästerungen lügenhafte seyn müssen; daher erscheint ψευδόμενοι überflüssig. Auch fehlt es in cod. D (cod. A zählt nicht mit, da er erst Mtth. 25, 6. beginnt) und in der Itala; in der Pesch., Philox. und in drei codd. der Itala steht es in andrer Ordnung, nämlich hinter ἕνεκεν ἐμοῦ (welches jedoch im Syr. nicht auf abweichende Lesart deutet); käme nun noch die Autorität des Origenes hinzu, den man für die Weglassung anführt, so könnte man es mit Griesbach für verdächtig halten — es mit Fr., Lachmann, Tischend. geradezu aus dem Text zu verweisen, erscheint bei dem überwiegenden Gewicht morgenländischer und abendländischer Zeugen

*) Vgl. Addison Wahrheit der christlichen Religion. Hamburg 1782. 8ter Abschnitt.

nicht gerechtfertigt (so auch de W.). Allein das Zeugniß des Origenes ist sogar mehr als zweifelhaft*) und die Weglassung dürfte wohl nur darin ihren Grund haben, daß man es eben für überflüssig hielt. Ueberflüssig ist es jedoch nicht, es kann als Modalbestimmung von *ὅταν ὀνειδίσωσι κτλ.* dienen. Freilich befremdet dann, das *ἕνεκεν ἐμοῦ* dem *ψευδόμενοι* nachgesetzt zu sehen und läßt sich dieses *ἕνεκεν ἐμοῦ* dann nur — zwar nicht unmittelbar an *ψευδόμενοι* anknüpfen, aber wohl auf den ganzen Satz *ὅταν — ψευδόμενοι* zurückbeziehn. Glossa ord.: mentientes. Hoc addit, ne glorietur de quo vere mala dicuntur, so auch Olsh., B.-Cruſ.

Was die Verheißung betrifft, so kann befremdend erscheinen, daß die schon V. 3. dagewesene hier wiederkehrt. Fände in den Verheißungen eine Steigerung statt, so wäre dies unzulässig. Da dies jedoch nicht der Fall ist, so kommt es nur darauf an, ob sich auch hier ein Entsprechen zwischen Verheißung und Seligpreisung nachweisen lasse. Den Verfolgten und Geschmäheten kam ein Ersatz zu, und in diesem Sinne wird ihnen das Reich Gottes als der Inbegriff aller wahren Güter — es liegt darin der *μισθὸς πολύς* — und als ihr Asyl verheißen. Aber schon in alten Zeiten war die Wiederholung der Verheißung aus V. 3. aufgefallen, und, um eine Steigerung zu gewinnen, lasen *τινὲς τῶν μετατιθέντων***) *τὰ εὐαγγέλια*, wie Clemens Strom. l. IV. p. 49. angiebt, V. 10.: *ὅτι αὐτοὶ ἔσονται τέλειοι* und V. 11.: *ὅτι ἕξουσι τόπον, ὅπου οὐ διωχθήσονται.*

Die Ermunterung zum Frohlocken in V. 12., welche

---

*) Im Comm. zu Jer. 24, 9. (T. IV. S. 272.): *ἐγενήθη λόγος κυρίου ἐμοὶ εἰς ὀνειδισμόν*, führt er unsern Ausspruch als Parallele an und sagt alsdann: *ἡμεῖς οἱ τάλανες ἔχομεν ὀνειδισμοὺς διὰ τὰ ἁμαρτήματα ἡμῶν.* Im Gegensatz zu diesem *ἡμῶν* kam es ihm darauf an, in Christi Worten das *ἕνεκεν ἐμοῦ* hervorzuheben: hätte er hier *ψευδόμενοι* gesetzt, so wäre dieser Gegensatz geschwächt worden.

**) Darunter sind nicht mit Millius, Lardner, Glossatoren zu verstehen, sondern solche, die sich kein Bedenken daraus machten, ihre subjektiven Ansichten in den Text der Schrift hineinzutragen.

man als eine Ausführung des Inhalts der Verheißung in V. 10. ansehen kann, fordert nicht nur zum geduldigen Ertragen, sondern zur Freude, ja zur höchsten Aeußerung derselben auf, vgl. ἀγαλλιᾶσθαι mit χαίρειν verbunden Tob. 13, 13. und das paulinische καυχᾶσθαι ἐν θλίψεσιν Röm. 5, 3. Der erste folgende Satz spricht als Grund der Freude die Größe der Vergeltung aus, der daran sich anschließende, warum diese Verfolgung etwas so Hohes sei. — Ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Himmel bezeichnet in unwillkürlicher Symbolisirung wie überall in der alten Welt, so auch in der Schrift der beschränkten und getrübten Endlichkeit gegenüber den Zustand des entschränkten, seligen Lebens; auch die lutherische Dogmatik erklärt, daß der Ausdruck οὐρανός nicht τοπικῶς, sondern τροπικῶς zu verstehen sei, s. zu K. 6, 9. In diesem Ausdruck liegt die Verweisung auf die Zukunft, wie nach Kol. 1, 5. 1 Petr. 1, 4. dieser Lohn als ein im Himmel aufbewahrter vorgestellt wird — nicht als sei er überhaupt nur ein zukünftiger, sondern insofern die jetzt nur innerlich vorhandene δόξα (Joh. 17, 22.) erst alsdann in die Erscheinung tritt Kol. 3, 3. 4. — Μισθός. Vergeltung zu erwarten ist nach Hebr. 11, 6. ein charakteristisches Moment jedes Glaubens an den lebendigen Gott; das Gute als Uebereinstimmung mit Gottes Willen, worin die Idee des Menschen zur Erfüllung kommt, kann nicht anders, als den Menschen der objektiven Seite nach zur Harmonie, nach der subjektiven Seite zur Selbstbefriedigung oder Seligkeit führen. Dem juristischen Begriffe nach ist nun Lohn das dem geleisteten Dienste entsprechende, das verdiente Gut. Gott nun durch seine Tugend einen Dienst leisten ist ebenso undenkbar, als der Quelle einen Dienst leisten durch den Trunk, welchen der Durstige daraus thut. Diesen juridischen Begriff des μισθός schließt auch Luc. 17, 18. und die paulinische Lehre Röm. 4, 4. ausdrücklich aus. Die Ausgleichung nun zwischen den entgegengesetzt erscheinenden Aussagen der Schrift giebt die protest. Dogmatik durch die Bestimmung der merces als einer merces gratiae, wie es in der Apol. S. 137. ed. Rech. heißt: „Aber die Schrift nennet das ewige Leben einen Lohn, nicht daß Gott schul-

dig sei, um die Werk das ewige Leben zu geben, sondern nachdem das ewige Leben sonst gegeben wird aus anderen Ursachen, daß dennoch damit vergolten werden unsere Werk und Trübsal, obschon der Schatz so groß ist, daß ihn Gott uns um die Werke nicht schuldig wäre. Gleichwie das Erbtheil oder alle Güter eines Vaters dem Sohn gegeben werden und sind eine reiche Vergleichung und Belohnung seines Gehorsams, aber dennoch empfähet er das Erbe nicht um seines Verdienstes willen, sondern daß es ihm der Vater günnet als ein Vater u. s. w." In diesem Sinne ist demnach *μισθός* zu erklären, wo es im N. T. als Verheißung für die Gläubigen vorkommt K. 5, 46. 6, 1. 2. Luc. 6, 35. Matth. 10, 41. 1 Kor. 3, 14. 2 Joh. 8. Offenb. 22, 12. Dem entsprechend wird dann auch im N. T. der *μισθός* des Christen daraus abgeleitet, daß Gott *πιστός* und *δίκαιος* ist, nämlich in der Erfüllung seiner Verheißungen Hebr. 6, 10. 1 Thess. 5, 24. 2 Thess. 3, 3. Die katholische Lehre — obwohl mit verschiedener Limitation des Begriffs bei Verschiedenen — hält das meritum in der merces fest, nach der Bestimmung von Möhler (Symbol. S. 201. 5. A.): „Verdiente Werke sind die in der Kraft Christi von menschlicher Freiheit verrichteten;" ruht aber diese Kraft Christi in dem Glauben an die Kindesannahme und Rechtfertigung, aus welchem Glauben als aus einem treibenden Princip die gerechten Werke hervorgetrieben werden, so ist das ganze Verhältniß eines gläubigen Menschen zu Gott nicht mehr ein Rechts-, sondern ein Gnadenverhältniß, vermöge dessen auch die Vergeltung diese gerechten Werke nicht mehr unter dem Gesichtspunkt des Rechts, sondern den der Gnade gestellt werden können, worauf denn auch mehrere der Erklärungen des römischen Dogma hinauslaufen, wie wenn Jansenius von Ypern die merces nicht als ex pacto, sondern als ex liberalitate erfolgend darstellt nach Analogie des Vaters, der zur Aufmunterung seiner Kinder ihnen eine Belohnung verspricht, ungeachtet sie schon an sich zum Gehorsam verpflichtet sind. So ist demnach in protest. Sinne die Belohnung die Ertheilung eines dem gegen die göttliche Gnade bewiesenen Glauben entsprechenden Zustandes. In

diesem Sinne wird denn auch von der protest. Glaubenslehre bestritten, daß die vita aeterna selbst als μισθός verdient werde, welches vielmehr nur von dem gradus beatitudinis behauptet werden könne, vgl. Gerhard zu u. St. T. VIII. S. 127., und Gerhard überhaupt loci T. VIII. l. 18. c. 8. Der Satz Spinozas: beatitudo non est praemium virtutis, sed ipsa virtus wird übrigens durch die biblische Lehre nicht umgestoßen, sondern erhält, wie von Billroth richtig bemerkt worden, durch die christliche Eschatalogie vielmehr erst seinen vollen Gehalt. Gilt es nämlich von jeder Kraft, daß sie ihre volle Würklichkeit erst erhält, wenn sie in die Erscheinung tritt, so muß ja auch jener in der innern Gesinnung selbst liegende Lohn mit Vollendung dieser Gesinnung in die Erscheinung treten, und diese ist es, welche im N. T. den Erlösten als ihre δόξα verheißen wird vgl. Kol. 3, 3. 4. — Der Werth jener Verfolgungen um der christlichen δικαιοσύνη willen, ergiebt sich daraus, daß sie Eine Reihe bilden mit den von den Propheten erlittenen Drangsalen Hebr. 11, 35 ff., wie hoch aber der Lohn der Propheten, läßt sich aus Matth. 10, 41. abnehmen. Allerdings zeigt diese Parallele mit den Propheten, daß der Erlöser zunächst die Apostel im Auge hat, indeß ist nach 10, 41. jeder Jünger des Gottesreiches selbst mehr als ein Prophet. Die Ursach der Verfolgung war bei beiden dieselbe, auch die Propheten zeugten von ihrem Standpunkte aus, daß die Werke der Welt böse sind (Joh. 7, 7.). Wie stählt das Bewußtseyn, in der Gemeinschaft mit Andern zu leiden und zu kämpfen (1 Thess. 2, 14.)! wie aufrichtend mußte es für die kleine furchtsame Schaar seyn, sich an jene Wolke von Zeugen, wie sie Hebr. 12, 1. genannt wird, anschließen zu dürfen, welche im Streite für die unsichtbare Welt die Güter dieser Erde preisgegeben hatten!

Vermöge der Hoheit ihrer Bestimmung dürfen die Jünger des Gottesreichs dieselbe in keiner Weise verläugnen (V. 13—16.).

V. 13. Die Jünger haben diejenige Kraft in sich heilig zu wahren, welche ihnen Gott zu einem hohen Zwecke

verliehen hat (V. 13.); auch dürfen sie nicht aus Furcht vor der Anfechtung sich von der Welt zurückziehen (V. 14—16.)*). Die Hoheit der Jünger des Herrn wird in einem doppelten Bilde ausgesprochen, sie sollen als ein geistiges Salz die Menschheit vor moralischer Fäulniß bewahren und würzen, sie sollen für die Menschheit seyn, was die irdische Sonne für die Welt. Der erste Vergleich bezeichnet sie als Lebens-, der andere als Lichtkraft; der erste schließt das negative Moment ein, Verwahrung vor Schmacklosigkeit und Fäulniß, der andere ist rein positiv. Direkterweise ist nur vom Berufe der Angeredeten, von ihrer Bestimmung für Andere die Rede, indeß setzt dies indirekterweise auch ihre eigene Begabung, den Besitz eines geistigen Salzes und Lichtes voraus. Da nun vom Beruf die Rede ist, von dem universellen Berufe für die ganze Welt (Matth. 28, 19.), da der Verlust dieses Berufes als der Verlust alles Werthes für die Welt bezeichnet wird, so ist besonders bei diesem Ausspruch die ausschließliche Beziehung auf die Apostel — und weiter die Diener des Wortes — vertheidigt worden. Von Salmero (T. 5. tract. 27.) wird selbst der Satz hieraus abgeleitet: sal ipsum, videlicet Praelatos ut tales, minime doceri neque corrigi, quia quatenus tales sunt, ut apostoli et summi pontifices, haud saliuntur**). Auch nach Luther, Bucer, Chemnitz ist proprie de officio ministerii die Rede. Allerdings bezieht sich die Rede vorzugsweise auf diejenigen, welche berufsmäßig die Welt zu würzen und zu erleuchten haben, in dem Maaße jedoch, in welchem das allgemeine Priesterthum der Christen anerkannt

*) Br. Bauer, der auch diesen Ausspruch bloß als in die Rede hineingearbeitet ansieht (aus Marc. 9, 50.) gesteht indeß (a. a. O. S. 319.): „Matth. hatte tüchtig gearbeitet (!), aber auch mit vielem Glück, als er diesen Spruch zu einer Ermahnung an die Jünger, sie sollten sich ihrer Bestimmung, das Salz der Erde zu seyn, würdig zeigen, umgearbeitet hat."

**) Gerade zum gegentheiligen Beweise braucht Calv. die Worte: qui se pro apostolis nullo jure venditant, hoc operculo tegunt, quidquid abominationum ingerere libuit, quia Petrum et similes Christus vocavit salem terrae, nec interea expendunt, quam gravis et severa addita sit comminatio, omnium esse deterrimos, si insipidi reddantur.

wird, haben auch diese überhaupt einen beschränkteren Antheil an jenem Berufe, wie dies namentlich aus der Vergleichung von Phil. 2, 15. mit V. 14, von 1 Petr. 2, 9. mit V. 16. erhellt.

Das Salz ist, im Allgemeinen betrachtet, auch im Alterthum ein edler hochgehaltener Nahrungsbestandtheil. Es bezeichnet sprüchwörtlich eines der nothwendigsten Bedürfnisse. Nil sole et sale utilius, sagt das Sprüchwort der Römer (Plinius hist. nat. 31, 9. vgl. 41.); in diesem Sinne wird es Sir. 39, 31. (26.) unter den Hauptbedürfnissen des menschlichen Lebens aufgeführt, heißt es Marc. 9, 50. *καλὸν τὸ ἅλας.* Es führt bei Homer — entweder wegen seiner Unentbehrlichkeit oder mit Rücksicht auf seine symbolische Bed. — das Prädikat *θεῖον* und bei Plato *θεοφιλὲς σῶμα* (Timäus ed. Steph. S. 60.). So erweckt denn das hier gebrauchte Bild zunächst die Vorstellung, daß Christi Jünger für die Welt ein edles und unentbehrliches Element seien. Bei diesem Vergleichungspunkt, den indeß das Salz mit manchem andern gemein hat, ist Fr. stehn geblieben: quanta salis ad alias res comparati, tanta est vestra inter caeteros homines dignitas. — Es bietet aber das Salz noch eigenthümlichere Vergleichungspunkte dar. Für verfehlt halten wir den, wenn einige, durch Luc. 14, 35. irre geleitet, meinen, es sei auf eine düngende, fruchtbarmachende Kraft des Salzes hingewiesen, müssen dann aber, da das Kochsalz eine solche Kraft nicht besitzt, an Alkali, Pottasche oder gar an Mergel denken (so Calmet, Deyling observ. sacrae I. 204.). Vielmehr sind die Reinheit und die ätzende, vor Fäulniß bewahrende Kraft die eigenthümlichen Eigenschaften des Kochsalzes. Um seiner trocknen reinlichen Weiße willen ist es das Bild der Reinheit, purior salillo sagt das lateinische Sprüchwort und bei Persius (sat. III, 25.) heißt es: est tibi far modicum, purum et sine labe salinum. Auch diese Eigenschaft hatte Pythagoras im Auge, wenn er das Salz zum Bilde der Gerechtigkeit stempelte, vgl. Diog. Laert. hist. phil. VIII. segm. 35.: *περὶ τῶν ἁλῶν ὅτι δεῖ παρατίθεσθαι πρὸς ὑπόμνησιν τοῦ δικαίου· οἱ γὰρ*

ἅλες πᾶν σώζουσιν ὅ, τι ἂν παραλάβωσι. καὶ γεγόνασιν ἐκ τῶν καθαρωτάτων, ὕδατος (ἡλίου) καὶ θαλάττης. Eigenthümlicher noch ist die bei Pythagoras zugleich erwähnte ätzende Kraft des Salzes, vermöge deren es theils die Speisen würzt (Hiob 6, 6. wozu vgl. Isidorus Pelusiota epp. IV. ep. 49.), theils vor Fäulniß bewahrt (2 Kön. 2, 20., wozu vgl. Spanheim dub. ev. p. III. 457.). Die Begriffe der Reinheit und der Unverweslichkeit hängen überhaupt mit einander zusammen, denn die Fäulniß und der Tod werden mehrfach im Mosaismus als gleichbedeutend gefaßt (Bähr Symbolik des mos. Cultus I. S. 299.). In einem Gespräche bei Plutarch, wo Meer und Land mit einander streiten, welches von beiden dem Menschen zur Erhaltung seines Lebens am unentbehrlichsten sei, wird zum Ruhme des Salzes gesagt (Sympos. l. IV. quaest. 4.): κρέας δὲ πᾶν νεκρόν ἐστι καὶ νεκροῦ μέρος· ἡ δὲ τῶν ἁλῶν δύναμις ὥσπερ ψυχὴ παραγενομένη χάριν αὐτῷ καὶ ἡδονὴν προστίθησι. Um dieser ätzenden Kraft willen bezeichnet es im Griechischen und Lateinischen tropisch den Witz, vgl. die urbani sales und das Sprüchwort: ἅλμη οὐκ ἔνεστιν αὐτῷ, wenigstens verwandt ist der Gebrauch Kol. 4, 6. — Vermöge der zwei Eigenschaften der Reinheit und der Unverweslichkeit, die an dem Salze haften, ist es nun auch sittlich religiöses Symbol geworden*). Maxime autem in sacris intelligitur ejus auctoritas, quando nulla conficiantur sine mole salsa (Plinius hist. nat. 31, 41.). Vor dem Gebrauch des Weihrauchs war einst die einfachste und älteste Art des Opfers, wie Ovid sie beschreibt (Fasti I. 337.):

> Ante deos homini quod conciliare valebat,
> Far erat et puri lucida mica salis.

Auch bei dem jüdischen Speiseopfer wird ausdrücklich Sauerteig und Honig ausgeschlossen, welche Verwesung erzeugen, dagegen das Salz geboten und — eben als Symbol der Dauer — heißt dieses Salz das Bundessalz des

*) Vgl. Majus, de usu salis symbolico in rebus sacris. 1692.

Gottes Israel (3 M. 2, 11. 13. Ez. 43, 24.). Zugleich wurde den Speisopfern die Reinheit gegeben durch Entfernung des Honigs wie der Säure, welche die Fäulniß befördern und durch Hinzufügung des würzenden Salzes, des fettmachenden Oeles und des wohlriechenden Weihrauchs (s. Hofmann Schriftbeweis II. 1. S. 154.). Vermöge dieser näheren Bestimmung sagt Theodoret mit Beziehung auf Ez. 16. (Opp. T. II. S. 11.): *τὸ ἅλας τὴν πνευματικὴν σύνεσιν καὶ τὴν θείαν διδασκαλίαν (σημαίνει), τὴν διαστύφουσαν τὰ σεσηπότα καὶ σῶα φυλάττουσαν*, vgl. Origenes hom. 6. zu Ez. 16, 4. (Opp. T. III.), wo er, Matth. 5, 13. und Kol. 4, 6. vergleichend, spricht: grande opus est insaliri, qui sale conditur, gratia plenus est. So findet sich nun auch Marc. 9, 49. das Opfersalz als Symbol der würzenden und das Unreine verzehrenden Kraft des heiligen Geistes erwähnt, durch welche erst der Menschengeist ein rechtes göttliches Opfer werde, vgl. *πυρὶ* neben *πνεύματι ἁγίῳ* Matth. 3, 11. Theoph. zu Marc. 9, 49: *τὸ ἅλας ἤγουν τὴν νόστιμον χάριν τοῦ πνεύματος καὶ συνεκτικήν.* — Ob der Ez. 16, 4. erwähnte Gebrauch des Salzes bei neugeborenen Kindern, dessen auch Galenus gedenkt, nur den diätetischen Zweck hatte, die Haut trocken zu machen und zu constringiren, oder zugleich symbolische Bed. (s. Hävernick Comm. zu d. St.), steht dahin. In Zusammenhang mit jenem jüdischen Gebrauch bringt Augusti (Denkwürdigkeiten B. VII. S. 300.) auch die christliche Symbolik, nach welcher beim Taufritus dem Kinde Salz mit den Worten in den Mund gelegt wurde: accipe sal sapientiae in vitam aeternam.

Der nächste sich darbietende Vergleichungspunkt nun, wenn Christus seine Jünger das Salz für die gottentfremdete Welt nennt, ist eben diejenige Würkung des Salzes, welche ihm am eigenthümlichsten ist, die würzende Kraft, und bei diesem Vergleichungspunkt bleiben auch die Ausleger — mit wenigen Ausnahmen — stehen. Dafür kann auch Kol. 4, 6. verglichen werden und der rabb. Ausspruch, nach welchem die Almosen das Salz des Reichthums genannt werden, Buxt. lex. Talm. S. 1218. Darf man den vorliegenden Ausspruch strenger nach Marc. 9, 49. erklären

und diese Stelle wiederum mit Rücksicht auf Matth. 3, 11., so mag man noch konkreter das Salz als Bezeichnung des *πνεῦμα ἅγιον* ansehen und speciell eine Beziehung auf den Opferritus annehmen, so daß die Menschheit als das Gott dargebrachte Opfer betrachtet würde, welches erst Gottgefälligkeit erhält durch die von den Christen ausgehende Kraft des heiligen Geistes; so J. F. Möller in einer Comm. über diese St. Erfurt 1832. Daß das nachfolgende Bild vom Lichte einen verschiedenen Gedanken aussagen müßte, ist nicht gerade nothwendig (vgl. Maldon., Beng.), doch bezeichnet ja allerdings die würzende Kraft das Leben und unterscheidet sich dadurch vom Licht; zwar nennt Stier diese Unterscheidung oberflächlich und sagt: „vielmehr ist Salz die innere wesentliche Kraft und Tüchtigkeit, aus welcher die Würksamkeit naturgesetzlich hervordringt, Licht hingegen vielmehr die Aeußerung des Zeugnisses für sich betrachtet," aber wenn es heißt: ihr seid das Licht der Welt, so ist ja indirekt auch an den innern Besitz des Lichtes gedacht, bei dem die Würksamkeit nach Außen nicht minder als beim Salz eine naturgemäße ist. Einen andern Unterschied hebt Chrys. und namentlich Luther hervor: das Salz als Bild für das geistliche Straf-, das Licht für das geistliche Lehramt, doch läßt sich das nur sagen, wenn der Ausspruch ausschließlich als Charakterisirung des Lehramts angesehen wird *). Haben die Jünger jene würzende Kraft — die ethische, im heiligen Geiste begründete Kraft — für die Welt, so müssen sie dieselbe auch für sich selbst besitzen (vgl. *οὐδὲ καίουσι* V. 15. und *μωρός*), allein diese Beziehung ist nicht hervorgehoben.

Daß eine so hohe ihnen anvertraute Bestimmung sorgfältig bewahrt werden müsse, sprechen die folgenden Worte aus; die Apostel nämlich, beziehungsweise die Christen, wenn sie diese salzende Kraft verlieren, können durch keine anderen

*) Der auct. op. imp. findet im Salz, das gesund erhält, die Würkung auf die Juden, im Licht die Beziehung auf die Heiden angedeutet.

Organe dieselbe wiedererhalten und haben ihre eigenthümliche göttliche Bestimmung für die Welt verloren. *Μωρός*, verwandt mit *μῶλυς*, *μωλυρός* schwach, matt, stumpf (vgl. den Gebrauch von *ἀμβλύς*, תָּפֵל, תִּפְלָה, das italienische matto aus dem deutschen matt), ist bei Botanikern und Aerzten, bei Hippokrates, Dioskorides der eigentliche terminus techn. für Geschmacklosigkeit; verdeutlichend ist *ἄναλος* Marc. 9, 50. Unrichtig hat Vulg.: evanuerit, Valla: desipuerit, am besten Erasm. und Beza: infatuerit. — Es fragt sich, ob zu *ἁλισθήσεται* die Speise das Subjekt sei, in welchem Falle man das griechische Sprüchwort vergleichen könnte: *ὅταν τὸ ὕδωρ πνίγει, τί ἐπιῤῥοφήσομεν;* Luther übersetzte anfänglich „was kann man damit salzen", seit der A. von 1538. „womit soll man salzen?", womit übereinstimmt die ältere holländische Uebers.: waarmede zal man dan zouten, während die neueren A. het an die Stelle von dan setzen. Das in quo salietur der Vulg. ist zwar zweideutig, aber von Aug., Hieron. — auch in der spanischen und italienischen Uebers. das Salz als Subjekt angesehen worden. Die Peschito u. Philox. haben ܒܡܢܐ ܬܬܡܠܚ; es ist nämlich ܡܠܚܐ gen. fem., so auch die auf der Pesch. beruhende persische Uebers. in der Polyglotte. Das dies das Richtige, ergiebt sich aus Marc. 9, 50.: *ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε.* Entscheidend ist an unsrer Stelle die Fortsetzung des Subjekts in: *εἰς οὐδὲν ἰσχύει κ. τ. λ.* Niemand als Br. Bauer a. a. O. S. 314. hat neuerer Zeit dieser Fassung widersprochen. Zwar ist auch von Manchem dagegen das physikalische Bedenken erhoben worden, daß das Salz seine salzende Kraft nicht verlieren könne, außer etwa chemischerweise, wenn es mit Säuren in Berührung kommt, und durch dieses Bedenken hat sich Herm. von der Hardt, dem Schöttgen sich anschloß, bewegen lassen, die Bedeutung Asphalt anzunehmen, welches mit Salz gemischt sei (Ephemerides philologicae diss. XI.); er brachte, da Asphalt eine pechartige Materie ist, den Sinn heraus: „ihr macht, daß die Welt sich in Frieden an einander schließt, ihr seid die Friedensstifter;" die Widerlegung s. in J. D. Michaelis: de mari

mortuo, de nitro Plinii, de nitro Hebraeorum. Es bedarf zur physikalischen Rechtfertigung nicht der von Macnight und Andern benutzten Stelle aus Maundrell, welcher in den Ebenen von Aleppo Salz fand, das den Salzgeschmack verloren hatte *). Sollte dasselbe den Salzgeschmack gänzlich verloren haben, so ist es durch einen von der Sonnenhitze bewürkten chemischen Zersetzungsprozeß geschehen. Aber da jener dem Salze, das dem Einflusse der Witterung ausgesetzt gewesen, zurückbleibende Geschmack doch nur flau und bitterlich ist und es jedenfalls zur Würze der Speisen untauglich macht, so hat man gar nicht nöthig, das ἄναλον so zu fassen, als ob es jede Spur eigenthümlichen Geschmackes ausschließe. — Solches schmacklose Salz wird aus dem Hause geworfen und auch von den Vorübergehenden weiter nicht beachtet. Καὶ κατατ. Beng.: adeoque. Nil est tritius, quam qui vult divinus haberi, ac non est. Merum saeculi hominem non tantopere dedecet sua vanitas. Während andere zu ihrem eigentlichen Zwecke unbrauchbar gewordene Substanzen sich noch zu irgend etwas anwenden lassen, ist das Salz — wie Luc. 14, 35. in weiterer Ausführung hinzusetzt — auch nicht einmal als Dünger brauchbar. Vgl. was Ez. 15, 2 ff. vom Holze des Weinstocks gesagt wird. Die Anwendung nach Bucer: neque ad aliam quamlibet minimam atque abjectam functionem, quae ad Christianismum quidem pertineat, idonei essetis. Vgl. dieselbe bei dem οὐδέν Joh. 15, 5. erforderliche Beschränkung. — Da βάλλεσθαι ἔξω, ἐκβάλλειν in mannichfachen bildlichen Wendungen den Ausschluß aus dem Gottesreich bezeichnet (Joh. 6, 37. Luc. 13, 28. Matth. 8, 12. 22, 13.), so läge es an sich nahe, dem Tropus auch hier

*) Maundrell's Reise nach Palästina S. 162. „In dem Salzthal bei Dschebal, etwa vier Stunden von Aleppo, ist ein Abhang von zwei Mannslängen, der durch das immerwährende Hinwegführen des Salzes entstanden ist. Ich brach ein Stück ab, wo das Erdreich dem Regen, der Sonne und Luft ausgesetzt ist, und fand, daß es zwar die Glimmerchen und Theile des Salzes enthielt, aber gänzlich den Geschmack verloren hatte. Der innere Theil aber, welcher mehr mit dem Felsen verbunden war, hatte noch ganz den gehörigen Geschmack."

dieſe ſpecielle Beziehung zu geben, wie es von Hilarius, Luther, Chemnitz u. A. geſchieht. Selbſt καταπατεῖσθαι ließe ſich demgemäß deuten, indem man an jene in den Synagogen noch jetzt beſtehende Gewohnheit erinnern könnte, nach welcher auch in der chriſtlichen Kirche das πατεῖσθαι zur Strafe der Abtrünnigen gehörte; von dem Rhetor Hekebolios, dem Lehrer des Julian, der unter Conſtantin Chriſt, unter Julian Heide, nach Julians Tode wieder Chriſt wurde, wird erzählt, wie er bei der Kirchenbuße ſich an der Schwelle der Kirche mit dem Ausruf niedergeworfen: πατήσατέ με τὸ ἅλας τὸ ἀναίσθητον *). Auf dieſen ſpeciellen, noch dazu gewiß nur hie und da vorgekommenen Gebrauch eine Rückſicht anzunehmen, wäre jedoch offenbar willkührlich, und ſelbſt das ἔξω βληθῆναι leidet jene ſpecielle Deutung nicht, da es, wie die weitere Ausführung in der Stelle bei Lukas zeigt, nur dazu dient, in conkreter Anſchaulichkeit den Gegenſatz zum nützlichen Gebrauch in der Haushaltung anzudeuten. Bezeichnet nun dies Salz, welches, wenn es einmal ſeinen Geſchmack verloren, denſelben nicht wieder erhalten kann, die Begabung mit dem h. Geiſt, ſo konnte man in dem Ausſpruche die Möglichkeit des lapsus finalis sanctorum beſtätigt finden, zumal wenn ihm nicht die ausſchließliche Beziehung auf die Apoſtel gegeben wurde; ſo noch Stier. Im Intereſſe des calviniſtiſchen Dogma ſtreitet dagegen, jedoch nur vermittelſt mehrfacher Diſtinktionen, Spanheim dub. evang. III. c. 93. Bei ſtrengſter Premirung des Vergleiches ließe ſich zwar entgegnen, daß das ἄναλον, wie geſagt, nicht das Zurückbleiben jedes eigenthümlichen Geſchmackes ausſchließe; da jedoch hier eben vom Salzgeſchmack die Rede iſt, ſo wird man vielmehr den Vergleich nach der Seite hin zu premiren haben, daß die Angeredeten mit Rückſicht auf ihre Beſtimmung für Andere das Salz genannt ſind. Von Luther wird dies ſogar aus dem Bilde unmittelbar abgeleitet: „Mit dem Worte Salz zeigt er, was ihr Amt ſeyn ſoll. Denn Salz iſt für

*) Vgl. Suidas s. v. Ἐκηβόλιος nach Sokrates hist. eccles. I. III. c. 2.

sich selbst nicht Salz, kann sich selbst nicht salzen; sondern das ist sein Brauch, daß man Fleisch und wozu man's in den Küchen bedarf, damit salze, daß es seinen Schmack habe und nicht verfaule." Der Gedanke ist demnach dieser: Haben diejenigen, welche Organe für die Reformation der Welt werden sollen, ihre Tüchtigkeit verloren, so giebt es keine anderen menschlichen Organe, die ihnen diese Tüchtigkeit verleihen könnten — über die Möglichkeit, durch Gottes Würkung diese Tüchtigkeit wiederzuerhalten, ist damit nichts ausgesagt. Das ἐν τίνι ἁλισθήσεται wird daher im Verfolge auch nur nach der Seite hin weiter ausgeführt, daß die salzlos Gewordenen ihre Stellung im Organismus der Menschheit verloren haben *).

V. 14. Das neue Leben, dessen Verbreitung in der Welt durch die Apostel V. 13. ausgesprochen hatte, ist vermittelt durch die neue Erkenntniß — eine im Gefühl d. h. in der Erfahrung begründete und darum auch im Leben sich würksam erweisende Erkenntniß, wie dies V. 16. zeigt, wo die καλὰ ἔργα als Ausfluß des φῶς genannt sind. — In Christo hatte dieselbe ihren Mittelpunkt, er heißt im eminenten Sinne τὸ φῶς τοῦ κόσμου (Joh. 8, 12. 9, 5. 12, 35.); durch ihn werden die Seinigen υἱοὶ φωτός 1 Thess. 5, 5., φωστῆρες Phil. 2, 15., φῶς ἐν κυρίῳ Eph. 5, 8.; — auch V. 15. ist angedeutet, daß das Licht der Jünger an fremdem Lichte sich entzündet hat. Vermöge der Hoheit dieser Bestimmung dürfen sich die Jünger der Welt nicht entziehen. Sie können es nicht — wie die Worte οὐ δύναται κ. τ. λ. andeuten; — sie dürfen es aber auch nicht, denn dies wäre, wie V. 15. ausdrückt, der göttlichen Absicht entgegen. Erasm.: haec est evangelicae doctrinae natura, non sinit, sui professores latere, quamvis ipsi famam hominum fugitantes quaerant latebras. Cur autem abscondatur, quod in hoc ipsum paratum est, ut ex aequo prosit omnibus? Es liegt überhaupt in jeder Kraft, daß sie sich offenbare, so auch bei dem christ-

*) Chemnitz: illi, qui sal infatuum, non blandiantur sibi, si aliis donis polleant et virtutibus, quasi alia ratione possint usui esse ecclesiae.

lichen Glauben, diesem energischen Faktor der Weltgeschichte. Und in dieser Energie, dieser Unmöglichkeit verborgen zu bleiben, ist das Moment der Hoheit des christlichen Berufs zu suchen, nicht aber mit Manchen in dem *ἐπάνω ὄρους κειμένη*, so daß *ὄρος* die dignitas apostolica oder dergleichen bezeichnete. Der Vergleich von der Bergstadt war den damaligen Zuhörern um so anschaulicher, da sich ringsher Ortschaften auf den Anhöhen zeigten, namentlich die Bergstadt Saphet.

V. 15. 16. Sowie im Haushalte ein Licht nicht zu dem Zweck angezündet wird, um es unter den Scheffel zu setzen, sondern mit dem Zwecke, daß es Andern leuchte, so ist auch das Licht der Jünger am Lichte Christi entzündet mit Rücksicht auf die im Dunkeln wandelnde Menschheit. — *Λύχνος* ist die Lampe, welche oben an die *λυχνία* oder den *λυχνοῦχος* befestigt wurde. Da die niedrigen Tische des Orients nur zu den Mahlzeiten gebraucht wurden, so pflegte man den Leuchter auf den Boden zu stellen; entfernte man sich und wollte das Licht erhalten, so wurde irgend ein hohles Gefäß, häufig auch das Getreidemaaß, das sich in jedem Haushalte fand (daher *τὸν μόδιον* d. i. den zum Haushalte gehörigen, sowie *ἡ λυχνία*), darüber gedeckt; Lukas hat K. 8, 16. unbestimmter: *οὐδεὶς καλύπτει αὐτὸν σκεύει, ἢ ὑποκάτω κλίνης τίθησιν.* Denselben Gebrauch erläutert die Stelle bei Fulgentius mythолog. 3, 6.: novaculam sub pulvinar abscondit lucernamque modio contegit und nachher: lucernaque modii custodia eruta. Das lose angeschlossene *καὶ λάμπει* ist nicht mit der It. (ut luceat) als Bezeichnung des Zwecks, sondern der Folge anzusehen. — An den zwei Stellen, wo Lukas dieselbe Gnome hat, K. 8, 16. 11, 33., vermißt man den Sachzusammenhang; an der letzteren läßt sich deutlich zeigen, daß manche Gnomen, nach einer äußerlichen Verwandtschaft mit einander verbunden, in der Ueberlieferung fortgepflanzt wurden.

Sowie nun das Licht im Haushalte auf eine solche Weise hingestellt wird, daß Alle an seinem Scheine Theil nehmen können, so sollen die Jünger des Herrn sich verhalten. Sie sollen sich also nicht zurückziehen, sondern offen

unter den Menschen auftreten (vgl. 10, 27.). Und zwar soll das Zeugniß nicht bloß ein Zeugniß durch das Wort, sondern auch durch das Leben seyn, vgl. 2 Kor. 8, 21. *προνοούμενοι καλὰ, οὐ μόνον ἐνώπιον κυρίου, ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον ἀνθρώπων.* Die *καλὰ ἔργα* sind der Ausfluß des Lichtes, Bengel: non vos, sed opera vestra. Die Ermahnung steht nicht mit der Warnung K. 6, 1. 5. vor dem *φανῆναι, θεαθῆναι τοῖς ἀνθρώποις* in Widerspruch; denn dort ist die Absicht die eigene Ehre, hier die Ehre des himmlischen Vaters als des Quells der *καλὰ ἔργα*; vgl. Joh. 15, 8.: *ἐν τούτῳ ἐδοξάσθη ὁ πατήρ μοι, ἵνα καρπὸν πολὺν φέρητε.* Ueber *ὁ πατὴρ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* s. zu 6, 9., zu dem *δοξάζειν* vgl. Matth. 9, 8., Luc. 23, 47. Auch wird nicht ein absichtliches Zeigen der guten Werke verlangt, sondern nur das absichtliche Auftreten in der Gemeinschaft der Menschen, aus welchem sich das Offenbarwerden der Werke von selbst ergiebt. Zwar war V. 10. der Haß der Welt gegen die christliche *δικαιοσύνη* und die Verfolgung derselben verkündigt worden, doch hebt dieses nicht die Empfänglichkeit Einzelner auf, die aus dem *κόσμος* gewonnen werden (vgl. Joh. 17, 9. mit 20.), theils solcher, die von Anfang an bonae voluntatis waren, vgl. das *δοξάζειν* des Hauptmanns Luc. 23, 47., theils solcher, die vorher lästerten und beschämt werden, vgl. den Ausspruch 1 Petr. 2, 12.: *ἵνα ἐν ᾧ καταλαλοῦσιν ὑμῶν ὡς κακοποιῶν, ἐκ τῶν καλῶν ἔργων, ἐποπτεύσαντες, δοξάσωσι τὸν θεὸν ἐν ἡμέρᾳ ἐπισκοπῆς* — welches fast den Eindruck einer bestimmten Reminiscenz macht. Und selbst von denen, die es nicht gestehen, gilt, was Chrys. sagt: *κατὰ τὸ συνειδὸς ὑμᾶς θαυμάσονται καὶ ἀποδέξονται, ὥσπερ οὖν οἱ φανερῶς κολακεύοντες τοὺς ἐν πονηρίᾳ ζῶντας κατὰ νοῦν διαβάλλουσι.* — Luther: „Dies ist auf St. Matthäi Weise geredet, welcher also von den Werken pflegt zu reden. Denn er sammt den zweien andern Evangelisten, Marco und Luca, breitet sein Evangelium nicht so viel auf den hohen Artikel von Jesu Christo, als Sanct Johannes und Paulus. Darum reden und vermahnen sie viel von Reden und guten Werken, wie es denn seyn soll in der Christenheit, daß man beides treibe, doch

ein Jegliches in seinem Wesen und Würden gehe, daß man zuerst und am höchsten den Glauben an Christum führe, darnach auch die Werke treibe".

III. Die vom Alten Bunde geforderte Gerechtigkeit soll im Reiche Christi zur Vollendung geführt werden. (V. 17—48.)

V. 17. Ein Ausspruch von der größten Bedeutung für die Geschichte des Urchristenthums. Es ist dabei zu vergleichen Spanheim dubia ev., dubium 105—118., Vesperae Groningianae 1698., worin die Abhandl. an Christus addiderit Veteri Testamento S. 103., Biallobłotzky de legis Mosaicae abrogatione 1824, Harnack Jesus der Christ oder der Erfüller des Gesetzes 1842., Mich. Baumgarten doctrina Jesu Christi de lege Mosaica ex oratione montana hausta et exposita 1838., Baur Kritische Untersuchungen S. 613., Nagel „über Melchisedek" Stud. u. Krit. 1849. S. 348., Planck „das Princip des Ebionitismus" in Zellers theol. Jahrb. 1843. S. 14., „Judenthum und Urchristenthum" in Zellers theol. Jahrb. 1847. S. 268., Ritschl die altkatholische Kirche S. 27., Baur das Christenthum und die christl. Kirche 1853. S. 25., E. J. Meyer Ueber das Verhältniß Jesu und seiner Jünger zum altest. Gesetz 1853., Hofmann Schriftbeweis II, S. 75., Lechler „das Alte Testament in den Reden Jesu" Stud. und Krit. 1854. S. 787.

Fragen wir zuerst nach dem Uebergange zu V. 17. Von den Einen wird eine Fortsetzung der vorhergehenden Themata angenommen, von den Anderen der Beginn eines neuen Thema. Das Erstere der auctor operis imperf., Bucer, Mald., Menoch.: sie sollten ihr Licht und Lehren so zeigen wie Christus selbst, der nicht gekommen sei, das Gesetz aufzulösen. Luth.: „Weil der Herr Christus den App. das Amt auferlegt, fängt er nun an, ihnen an einem Exempel zu zeigen, was sie predigen sollen." Aehnlich Aug.: posteaquam cohortatus est audientes, ut se praepararent ad omnia sustinenda .. incipit eos jam docere, quid doceant, Gloss. ord., Glöckler; Er., Episc.: sie sollten aus dem bisher Gesagten nicht schließen, daß er Neuerun-

gen bringen wolle. Von den Meisten aber wird richtig der Beginn eines neuen Thema angenommen, zu welchem das Vorhergehende als Einleitung anzusehen sei. *Τίς γὰρ τοῦτο ὑπώπτευσεν*; beginnt Chrys. mit Bezug auf das *μὴ νομίσητε* die Erklärung, *ἢ τίς ἐνεκάλεσεν, ἵνα πρὸς τοῦτο ποιήσηται τὴν ἀπάντησιν;* und antwortet, es sei eine praeoccupatio in Bezug auf den nachfolgenden Gegensatz, in den er sich zu Moses stellt; richtiger Socin: es sei V. 17—21. Exordium zu der nachfolgenden neutest. Gesetzgebung — nach Cocc. zu der nachfolgenden Darstellung der christlichen *δικαιοσύνη*. Stier: „Es richtet sich abermals ein erhabnes Portal auf mit der Inschrift: „Ich bin es, der alles bringt und vollbringt." — Die Veranlassung aber, zu diesem Thema überzugehen, finden Viele in den Verdächtigungen der Pharisäer, daß er, der in mehreren Fällen ihre eignen dem Volke gemachten Auflagen (Matth. 23, 23.) in Lehre und Praxis für unverbindlich erklärt, ein Gesetzesfeind sei; so Bucer, Calv., Chemn., de W., Mich. Baumg., Stier, Neander. Dem Genfer Libertinismus und dem Sächsischen Antinomismus gegenüber war es den Reformatoren besonders nahe gelegt, eine solche Apologie des Gesetzes hier vorauszusetzen, und auch Olsh. denkt V. 19. besonders an antinomistische Gelüste einiger unter den Jüngern selbst. Calvin zu V. 17.: Putabant igitur vetus et usitatum regimen aboleri, quae opinio multis modis valde noxia erat, pii enim Dei cultores nunquam evangelium amplexi essent, si fuisset a lege defectio. Leves autem et turbulenti spiritus ansa arrepta totum religionis statum convellere cupide aggressi essent, scimus enim quam proterve in rebus novis exultet temeritas. Weniger indeß die Veranlassung, zu diesem Thema überzugehen, könnte in den Verdächtigungen liegen, falls Christus, nach dem über den Zweck der Rede Bemerkten (s. §. 3.), in Folge der geschehenen Apostelwahl doch überhaupt die Absicht hatte, sich über sein Verhältniß zur mosaischen Oekonomie zu erklären, aber wohl das Motiv für die antithetische Einleitung durch *μὴ νομίσητε*. Dies Letztere nun ist allerdings nicht unwahrscheinlich, wiewohl, wie oben bemerkt wurde, um

die antithetiſche Form zu erklären, auch nicht durchaus nothwendig (ſ. S. 11.), vgl. z. B. das *οὐκ ἦλθον διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι* Matth. 20, 28., *μὴ νομίσητε ὅτι ἦλθον βαλεῖν εἰρήνην* Matth. 10, 34. Unter Vorausſetzung, daß Chriſtus nur von dem prophetiſchen Inhalte von Geſetz und Propheten ſpreche, hält J. E. Meyer auch nur den Gegenſatz zu den fleiſchlichen Meſſiaserwartungen der Jünger feſt, welche Anſicht mit jener Vorausſetzung ſteht und fällt. Von Lightfoot, B.-Cruſ. wird der Antitheſe eine Beziehung auf die gangbare Vorausſetzung gegeben, daß der Meſſias — wie B.-Cruſ. meint, nach Jer. 31, 31. — das Geſetz umändern werde, auch Bucer: prophetas sciebant praedixisse, innovanda esse per Christum omnia. Dieſe Ausleger ſind dabei auf die merkwürdige Thatſache nicht eingegangen, daß, wie nachdrücklich auch von den Juden aller Zeiten und Parteien der ewige Beſtand des Geſetzes ausgeſprochen wird (ſ. zu V. 18.), dennoch allerdings mehrfache Ausſprüche auch die Subſtitution eines neuen Geſetzes durch den Meſſias, die Abrogation namentlich des Ceremonialgeſetzes und öfter unter Hinweiſung auf Jerem. 31, 31. ausſprechen, ſ. die Stellen bei Schöttgen „Jeſus der wahre Meſſias" S. 882., Röth ep. ad Hebr. S. 85., namentlich Gfrörer Jahrh. des Heils 2te Abth. S. 341. Setzte aber Chriſtus bei ſeinen Zuhörern dieſe meſſianiſche Erwartung voraus, ſo konnte er ihr doch mit dieſem Worte nicht entgegentreten wollen, da er ſie ja gerade erfüllt hat. Gewiß wäre es aber auch vorſchnell, vereinzelte Ausſprüche von Rabbinen vom 3ten bis ins 10te Jahrh. zum allgemeinen Volksglauben der Zeit Jeſu zu machen. Die Stelle Jer. 31. iſt aller Wahrſcheinlichkeit nach im Allgemeinen nicht anders verſtanden worden, als wie ſie auch Kimchi erklärt, והיה התורה חדשה שתחדש להם תשובתם זאת הברית לא יפרוה כי אתן תורתי בלבם . . , daß die Erneuerung des Bundes in deſſen קימה, in deſſen Befeſtigung beſtehn werde durch Einſchreibung des Geſetzes in ihre Herzen.

Mehr als irgend einem andern der von Chriſto überlieferten Ausſprüche iſt dieſem die Urſprünglichkeit zuerkannt worden (Planck „Ueber das Princ. des Ebion." a. a. O.) —

wenige nur wie Gfrörer*) machten hier eine Ausnahme. Es ist neuerdings der Schlüssel darin gefunden worden für das neue Princip des Christenthums in der ersten Phase seiner Entwickelung. Zusammengenommen mit V. 18. und 19. scheint dieses Wort hier für das Christenthum nur den Charakter einer „innerjüdischen", einer reformatorischen Erscheinung, aber nicht einer neuen Religionsstufe in Anspruch zu nehmen. Es mußte einem Marcion zum Anstoße dienen, welcher, indem er die katholischen Judaisten einer Textänderung beschuldigte, selbst den Text so conformirte: *τί δοκεῖτε; ὅτι ἦλθον πληρῶσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας; ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλ' οὐ πληρῶσαι* (Isidorus Peluf. epp. I, 371., Origenes dialogus de recta fide T. I, 830. ed. de la Rue, Tertull. contra Marc. IV, 9. 36.). Gleichen Anstoß nehmen die Manichäer, welche die Aechtheit des Ausspruchs ebenfalls bezweifeln, oder, falls er ächt sei, ihn für unverständlich erklären, Aug. contra Faust. I, 17. c. 1. 5. 6.**). Andrerseits fanden Heiden, Juden und Deisten hier den Beweis, daß der Stifter des Christenthums selbst noch auf dem jüdischen Standpunkt stehn geblieben sei, über welchen erst Paulus hinausgeführt habe (Julianus bei Cyrill. I, 10, 351., im Talmud tr. Schabbath f. 116, 2. und R. Isaak Chissuk Emuna, oder Vertheidigung des jüdischen Glaubens c. 19. ed. Wagenseil, Mendelsohn in „Jerusalem oder die religiöse Macht des Judenthums", der Deist Toland in der Schrift „Nazarenus", der Wolfenbüttler Fragm. vom Zweck Jesu §. 7., wogegen s. Bialloblotzky de legis mosaicae abrogatione Gott. 1824. und Tobler „Gedanken zur Ehre Jesu" S. 63.).

*) Von Gfrörer („die heilige Sage" 2. Abth. S. 84.) und Röth ep. ad. Hebraeos 1836. S. 214. wird die Entdeckung vorgetragen, nur darum habe der angebliche Matth. Christo den Ausspruch in den Mund gelegt, um in V. 19. Paulus zu bekämpfen, der dort unter jenen „Geringsten im Gottesreich" zu verstehen sei.

**) Faustus argumentirt — ähnlich wie die neuere Kritik — : quod Joannes non testatur, qui fuit in monte, Matthaeus hoc scripsit, qui longo intervallo, postquam Jesus de monte descendit, secutus est eum; testis idoneus tacet, loquitur minus idoneus.

Auch nach Fritzsche ist der liberale Standpunkt eines Paulus ein der ursprünglichen Absicht Jesu fremder, ebenso Strauß in der 1. u. 4. A. des Lebens Jesu, obwohl nicht kategorisch, sondern nur hypothetisch (4. A. I. S. 528.). Wenn bis auf Fr. dieser Ausspruch nach der geläufigen rationalistischen Fassung nur in ausschließendem Gegensatz zu derjenigen Phase trat, auf welcher wir bei Paulus das Christenthum sehen, so machte sich in einer philosophisch geschichtlichen Betrachtung die Einsicht geltend, daß doch in dem, von welchem das Christenthum seinen Namen hat, das neue Princip wenigstens in seiner ersten embryonischen Erscheinung nachweislich seyn müsse. Schon nach Strauß liegt diese in dem Accent, welcher, gegenüber der jüdischen Aeußerlichkeit der gesetzlichen Forderung nach pharisäischer Fassung, bei Christo auf die Innerlichkeit der Gesinnung fällt. Wenn indeß hierin Christo noch nicht mehr zu Gute kommt, als was auch der Rationalismus ihm zugestand, so soll der Aufsatz „über Judenthum und Urchristenthum" von Planck diesen Standpunkt weiterführen, insofern diese von Christo geforderte Gesinnung näher als eine solche bestimmt wird, welche die völlige Entäußerung des Menschlichen an Gott fordert, wofür Matth. 6, 24. ein besonders bedeutsames Zeugniß ablege. Allerdings bleibe aber die jenseitige Objektivität Gottes noch in ihrer ganzen Starrheit stehen, das Princip der χάρις als das Herüberneigen des Objekts zum Subjekt, wie es bei Paulus sich ausspreche, fehle noch gänzlich, nur auf sein eignes praktisches Verhalten zu Gott werde der Mensch hingewiesen. Den Ausspruch μακάριοι οἱ πτωχοί als „den prägnantesten Ausdruck des urchristlichen Bewußtseyns" zu Grunde legend, findet Baur in seiner neuesten Darstellung eben in diesem urchristlichen Bewußtseyn, wonach die Christen schon jetzt mitten in der Armuth der Welt sich im Besitz des Himmels wissen, die Versöhnung der Gegensätze von Diesseits und Jenseits und damit die Loslösung von dem altteſt. Standpunkte, der beide nur außer einander weiß. Wie sehr daher auch Baur für Christum selbst das Festhalten am Gesetz in seinem ganzen Umfang behaupten zu müssen glaubt, so

wird ihm dennoch zugleich aufs bestimmteste das Bewußtseyn eines nothwendigen Fortschrittes der neuen Lehre über die Beschränktheit ihres Anfangs zugeschrieben (Christenthum und Kirche S. 30.): „Wie sehr er selbst nicht bloß des principiellen Gegensatzes, sondern auch dessen, was er nothwendig zur Folge haben mußte, sich bewußt war, beweist der Ausspruch Matth. 9, 16., in welchem er nicht bloß die Unverträglichkeit des Geistes der neuen Lehre, sondern auch noch besonders das zu verstehen gab, daß, wenn auch er selbst noch so viel möglich an die alten traditionellen Formen sich hielt, somit auch den neuen Wein in die alten Schläuche legte, er dies doch nur mit dem bestimmten Bewußtseyn that, der neue Inhalt werde bald genug die alte Form zerbrechen. Was aber dem neuen Princip den die alten Formen zerbrechenden, über Alles übergreifenden Inhalt giebt, worin anders könnte es bestehen, als in dem Zurückgehen auf das Innere der Gesinnung, auf alles dasjenige, was sich in dem ganzen Bewußtseyn des Menschen als das an sich Seyende, als sein absoluter Inhalt ausspricht?" (Baur Christenth. u. Kirche S. 27.). Wenn hier es nur die Lehre ist, in deren dialektischem Proceß sich das neue Princip immer mehr heranbildet, wie denn auch ausdrücklich hervorgehoben wird, daß in der Bergpredigt die Person Christi noch ganz in den Hintergrund trete, ist es bei Ritschl die Person des Erlösers, in welcher selbst die altteſt. Bewußtseynsstufe überwunden wird. „Wenn nun doch, heißt es bei Ritschl S. 44., das Christenthum als eine neue Religion sich durchsetzte, so entsteht die Frage, wo denn das neue Princip nicht bloß als verhüllter Keim, sondern als Würklichkeit auftritt und sich gegen alle Darstellungen der altteſtamentlichen Frömmigkeit mit Bestimmtheit abscheidet." „Die Antwort auf diese Frage, heißt es weiter, ist, daß die vollendete Gerechtigkeit, welche Jesus als Bedingung des Eintritts in's himmlische Reich gegenüber den Pharisäern forderte, durch ihn selbst würklich dargestellt wurde."

Wir treten an die Auslegung. Bei derselben bedingen sich wechselseitig die Fassung von *νόμος καὶ προφῆται*

und von πληρῶσαι. Die zwei Hauptbestandtheile des A. T. νόμος und προφῆται bezeichnen den codex in seinem ganzen Umfange K. 7, 12. 22, 40. Luc. 16, 16. Apg. 13, 15. Röm. 3, 21. — übertragenerweise die altest. Religion. In ihnen sind nämlich die Hauptbestandtheile der altestamentlichen, ja aller Religion ausgedrückt, Gebot und Verheißung. Doch nicht ausschließend sind beide auf den einen oder den anderen Theil des codex vertheilt; auch der νόμος enthält ein weissagendes, ein vorbildliches Element und die Propheten sind Gesetzesprediger, daher auch ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται zuweilen die altest. Stiftung nur von der gesetzlichen Seite bezeichnet (Matth. 7, 12. 22, 40.), zuweilen nur von der prophetischen (Matth. 11, 13. Röm. 3, 21.); unter dem bloßen νόμος aber, als die pars potior codicis totius finden sich zuweilen auch alle übrigen Bestandtheile mit einbegriffen Röm. 3, 19. Joh. 10, 34. — Ἤ an dieser Stelle ist dem Sinne nach von καί nicht verschieden; der Unterschied kommt nur darauf zurück, ob der Schriftsteller beide Vorstellungen gleichzeitig und als Einheit oder nach einander dem Leser vorführen will, wie denn ein Gesetz sagt: „Wer den König und die Königin schmäht u. s. w." oder: „wer den König oder die Königin schmäht". Daher kann auch der Grund, warum das eine oder das andere steht, nicht in der Satzform liegen, wie Fritzsche meint, der im Commentar zu Röm. 4, 13. den Kanon aufstellt, daß in negativen Sätzen ἤ, in positiven καί stehe. Eine Ausnahme in dem negativen Satze bietet K. 6, 25., wo überwiegende Zeugen καί lesen, in positiven Sätzen wird ἤ gebraucht 1 Kor. 11, 27. 1 Petr. 1, 11. Jak. 2, 15. 4, 11.; an letzterer Stelle, wie überhaupt an mehreren anderen (Joh. 8, 14. 1 Kor. 11, 27. 13, 1.) schwanken die codices zwischen καί und ἤ, wie auch hier cod. 125* καί hat — ebensowenig kann für die Setzung von καί oder ἤ in der Satzform der Grund liegen, als für die Zufügung oder Weglassung der Disjunktive vor dem ersten Gliede (Bornemann zu Xenoph. Mem. l. 1. c. 6. §. 9. und zu exped. Cyri l. 6. c. 4. §. 2.), Chrys. hat hier: ἢ τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας. Für die Sinnbestimmung ist daher, ob καί oder

η gebraucht sei nicht entscheidend, obwohl bei der katholischen Abendmahlscontroverse über das ἤ 1 Kor. 11, 27. dies so angesehen wurde. Einerseits läßt sich mithin nicht mit Meinel (in der Abh. über unsere Stelle in Bertholdt's Journal d. neuesten theol. Litt. 1822. B. XIV. S. 22.), Wieseler (in d. Rec. von Gfrörer Stud. u. Krit. 1839. 4. H. S. 1122.) behaupten, daß durch ἤ das Element der Weissagung bestimmt als selbständiger Begriff hervorgehoben werde, denn auch bei ganz synonymen Begriffen dient es zur Verbindung, vgl. z. B. ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία V. 18., Apg. 1, 7. χρόνους ἢ καιρούς, Herodian 7, 3, 8.: τιμὴν ἢ δόξαν ἐπὶ τροπαίοις προγενομένην. Andrerseits aber kann ebensowenig mit Usteri (paulin. Lehrbegr. 4. A. S. 197.) gesagt werden, daß durch das gleichstellende ἤ die Propheten ausdrücklich nur zur Ergänzung des Begriffs νόμος, nämlich als Gesetzausleger, bezeichnet würden. Ist nun dem so, so ergiebt sich, daß zwei der Sache nach verschiedene Erklärungen möglich sind und eine dritte formell verschiedene Fassung. Beide Bestandtheile können nämlich als Einheit gefaßt die altteſt. Oekonomie nach ihrem ethischen Charakter bezeichnen oder nach ihrem prophetischen, oder es kann durch ἤ der prophetische Theil selbständig dem ethischen angeschlossen seyn. Die erste Fassung ist die in neuerer Zeit gewöhnlichere (Bucer, Calv., Mel., Socin, Grotius, Episc., Rosenm., Paul., Kuinoel, Usteri, Mich. Baumgarten, B.-Crus., Mey., de W., v. Gerlach, auch stillschweigend die Kritiker der Baurschen Schule). Die zweite bei Clemens Alex. Strom. VII. 532. ed. Pott.: πληρῶσαι δὲ τὸν νόμον οὐχ ὡς ἐνδεῆ, ἀλλὰ τῷ τὰς κατὰ νόμον προφητείας ἐπιτελεῖς γενέσθαι κατὰ τὴν αὐτοῦ παρουσίαν· ἐπεὶ τὰ τῆς ὀρθῆς πολιτείας καὶ τοῖς δικαίως βεβιωκόσι πρὸ τοῦ νόμου διὰ τοῦ λόγου ἐκηρύσσετο, Hilar.: lex operum posita est et omnia in fidem eorum, quae in Christo erant revelanda, conclusit ... lex autem sub velamento verborum spiritalium nativitatem Domini nostri et corporalitatem et passionem et resurrectionem locuta est. Auch Olsh., E. J. Meyer, der Letztere in

dem Sinne, daß der pädagogische Charakter des ethischen Gesetzes als solcher unter den Gesichtspunkt der Prophetie gestellt wird — wie Meyer die von ihm durchgeführte Erklärung in den Worten zusammenfaßt: „Christus ist gekommen, das, was das A. T. in seinem Gesetze und in seinen Propheten (typisch-prophetisch) intendirt, eintreten zu lassen". Die dritte Fassung, welche durch reale Disjunktion der beiden Glieder sich auch formell von den erstgenannten unterscheidet und Erfüllung theils der prophetischen Weissagung, theils des Gesetzes ausgesprochen findet, ist die in älterer wie neuerer Zeit allgemeinste (Chrys., Theoph., Aug., Euthym., Bullinger, Beza, Chemnitz, Hunnius, Calov, Beng., Meinel, Strauß, Neander, Harnack, Bleek in der Abhandlung über Stellung der Apokr. Stud. u. Krit. 1853. S. 303., Ewald, Lechler a. a. O.).

Die ausschließliche Beziehung auf den gebietenden Theil der altteſt. Oekonomie stützt sich vorzüglich auf die zwei besonders von de W. und Mich. Baumg. geltend gemachten Gründe, daß Niemand Jesu zuschreiben konnte, die Propheten abrogiren zu wollen, und daß das Nachfolgende keine Beziehungen auf die Weissagungen enthalte. Auf den ersteren Grund hat allerdings J. E. Mey. mit Recht entgegnet, daß bei dem Widerspruche der Erscheinung Jesu mit den fleischlichen Messiashoffnungen eine solche Meinung gar nicht fern lag. Der zweite dagegen bleibt stehn und gleich V. 18—20., wie das parallele Luc. 16, 17. enthält nur Beziehungen auf das Gesetz. Haben nun dennoch die meisten der älteren wie der neueren Interpreten die Mitbeziehung auf die Propheten vertreten, so ist dieses weniger durch die disjunktive Form des Ausdrucks, weniger also durch das ἢ τοὺς προφήτας, bewürkt worden, als durch den Gedanken, daß, wo Christus das πληροῦν als seinen eigenthümlichen Beruf angebe, er doch von dem prophetischen Theile des A. T. nicht absehn könne. Manche auch haben sich, wie noch Bleek a. a. O. S. 304., durch V. 18. bestimmen lassen. — Eben unter diesem Eindruck ist, wie es scheint, J. E. Meyer darauf geführt worden, sogar mit Ausschließung der Beziehung

auf die gebietende Seite des *νόμος*, das *πληροῦν* nur von dem „Eintretenlassen der Intention von Gesetz und Propheten" zu erklären. Wie scharfsinnig aber auch diese neue Ausführung hie und da in ihrem polemischen Theile ist, so leidet sie doch an dem Hauptmangel einer nicht hinreichend scharfen Fassung des Begriffs Intention. Eine Intention des Zukünftigen wird hier nämlich nicht bloß dem Gesetz, sondern auch der prophetischen Weissagung zugeschrieben, während doch der Begriff der Intention nur an der Stelle ist, wo es sich um Erreichung von Absichten handelt; sodann wird mit gleichem Mangel der Unterscheidung des Praktischen und des Theoretischen der pädagogische und der typische Charakter des *νόμος* unter den Begriff „Intention" befaßt (S. 63. 64.), während doch der erstere auf dem Wege der Praxis, der andere auf dem der Einsicht zu der neuen Religionsstufe hinführen soll. Hiemit hängt der Irrthum zusammen, daß die buchstäbliche Erfüllung des Gesetzes fallen gelassen, das pädagogische Institut des Mosaismus aufgegeben werden müsse, um das dadurch Intendirte — worunter wieder sowohl das sittlich-pädagogisch Vorbereitete als das antitypisch Realisirte zusammengefaßt wird, das geistige Reich Christi, zu ergreifen. Diese irrthümliche Ansicht wird dann bei denjenigen Versen, welche die prophetische Fassung unseres Verses geradezu unmöglich machen, bei V. 18. 19. zur Basis einer völlig verfehlten neuen Auslegung gemacht. Das hier befohlene Thun des geringsten Gesetzes sei nämlich das Thun der Intention nach, das Lösen das Thun dem Buchstaben nach. „Wenn ihr die Gebote so thut, wie die Pharisäer d. i. nach dem Buchstaben, abgesehn von ihrer Intention, so werdet ihr gar nicht ins Himmelreich kommen. Ihr habt z. B. das Mosaische Gebot gehört: du sollst nicht tödten. Dieses ist gar kein Gebot mehr im Himmelreiche und geht ihr über seinen Wortlaut nicht hinaus, so könnt ihr gar nicht ins Himmelreich kommen. Aber es gilt im Himmelreich, was jenes Gebot intendirt, nämlich die wahre Liebe zum Bruder." Hiemit wird nun auch — was man nach der Art, wie das Schlußresultat

angegeben wird, nicht erwarten sollte, dem gebietenden Theile des Gesetzes eine Intention zugeschrieben. Da nun diese typischer Art nicht seyn kann, so müßte sie als eine nur pädagogische gedacht werden, in dem Sinne, in welchem jede niedere sittliche Forderung zur Erfüllung der höheren vorbereitet. Dann aber kann diese höhere auch nicht, wie dieser Ausl. will, zu der niederen in einem gegensätzlichen Verhältniß stehn, so daß die niedere abgethan werden müßte, um die höhere zu erfüllen, vielmehr ist das tollere hier ein conservare. — Dennoch halten wir den unklar durchgeführten Gedanken des Verf. für einen solchen, auf dem allerdings die richtige Fassung des Ausspruchs beruht, welche wir schon bei Aug. finden c. Faust. (T. VIII. 220.): Impletur lex (er faßt also *νόμος* und *προφ.* nicht disjunktiv), vel cum fiant, quae ibi praecepta sunt, vel cum exhibentur, quae ibi prophetata sunt, lex enim per Moysen data est, gratia et veritas per Jesum Christum facta est (Joh. 1, 17.). Gratia pertinet ad caritatis plenitudinem, veritas ad prophetiarum impletionem. Ebenso Neander, Stier, Lechler a. a. O. Wie die Prophetie theoretisch ein Schattenriß der *μέλλοντα ἀγαθά* ist (Hebr. 10, 1.), so das Gesetz in praktischer Beziehung. Es ist eine *σκιαγραφία*, *ὑπογραφή* (Stallbaum zu de rep. II. S. 60. 179.), wozu die christliche Oekonomie die *ζωγραφία* oder *ἀπεργασία* giebt. Es enthält in seinem ethischen Bestandtheile — und zwar sowohl hinsichtlich seiner Antriebe als seiner Forderungen — keimartig diejenige *δικαιοσύνη*, welche in der christlichen Oekonomie als *δικαιοσύνη τ. βασιλείας τ. θεοῦ* (6, 33.) zur vollen Würklichkeit gelangt, seinem rituales Bestandtheile nach hat es einerseits den ethisch pädagogischen Charakter, andererseits den symbolisch didaktischen. Daher umsomehr *νόμος καὶ προφῆται* als Einheit zu fassen sind, da der *νόμος* auch das prophetische Element enthält (Apg. 26, 22.), die Propheten auch das Mosaische Gesetz nicht bloß erklären, sondern in fortschreitender Offenbarung enthalten, vertiefen und der christlichen Offenbarungsstufe näher führen. Er ist also gekommen, um allem, was in der altteſt. Offenba-

rung unvollendeter Schattenriß geblieben, dem religiös-sittlichen Erkennen und Leben, die Vollendung zu geben. Vgl. den treffenden Ausspruch des Synesius homil. zu Ps. 75, 9.: *ἓν γὰρ ἔπνευσε πνεῦμα καὶ εἰς προφήτην καὶ εἰς ἀπόστολον καὶ κατὰ τ. ζωγράφοις πάλαι μὲν ἐσκιαγράφησεν, ἔπειτα μέντοι διηκρίβωσε τὰ μὲν τῆς γνώσεως.* An diesem umfassenderen Sinn kann uns auch nicht irre machen, daß im Verfolge nur Eine Seite, die Beziehung auf das ethische Gesetz besonders hervortritt. Auch der Ap., wo er von der Gesetzerfüllung spricht, hat vorzugsweise das Fundamentalgesetz Israels, den ethischen Dekalogus, im Auge (Röm. 2, 14. 15. 3, 20. vgl. m. Comm. 5. A. S. 141.). „Der Dekalog giebt die Quintessenz des ganzen Gesetzes. Darauf führt schon die Zehnzahl der Gebote, auf welche im Gesetz selbst Gewicht gelegt wird 2 Mos. 34, 28. 5 Mos. 4, 13. [Die Zehnzahl die höchste der einfachen Zahlen, in der alten Symbolik die abschließende Zahl.] Eben darauf führt die Beziehung des Dekalogus als der Worte des Bundes (2 Mos. 34, 28.), die Thatsache, daß nur der Dekalogus in die Bundeslade niedergelegt wurde, während das Gesetzes buch sich nur als Beilage zur Seite desselben befand" (Hengstenberg Beiträge III. 597.) *). Aber „wenn Christus auch das ganze A. T. in Bezug auf beide Theile im Auge hatte, so konnte er doch nachher Eine bestimmte Beziehung hervorheben" (Neander).

Wir haben hiemit auch schon über die Bed. des *πληροῦν* unsere Erklärung abgegeben. Was die lexikalische Bed. betrifft, so kann von der von Vitringa angenommenen, welcher Hottinger, Schöttgen, Heum. folgen = גִּמַּר „lehren" nicht mehr die Rede seyn. *Πληροῦν* im übertragenen Sinne „vollzählig machen": *πληρουμένης τῆς ἐκκλησίας* Arist. Eccl. v. 89.; „ergänzen": *τό, τε ἐν ἡμῖν νέον σεμνότητος πληρώσετε τῇ τῶν ὑμετέρων ἔργων ἀνδραγαθίᾳ* (Herodian 1, 5, 25.) „was bei meiner Jugend meiner Autorität noch fehlt, werdet ihr durch eure Tapferkeit

*) Mel.: quid est lex? Respondeo pueris breviter: est decalogus.

ergänzen"; so vom Vollmachen eines Maaßes Matth. 22, 32., auch von der vollen Verwürklichung eines symbolischen Instituts wie das Passamahl Luc. 22, 16. *Πληροῦν νόμον, ἐντολήν* in klassischer und helleniſtiſcher Bed.: implere, explere legem, peragere, quae sunt officii Herodian. 3, 11. Arrian. diss. Epict. 4, 8. Röm. 8, 4. 13, 8. (Fritzſche ad Rom. II, 472.). Das praeceptum, wie Mel. ſich ausdrückt, iſt ein simulacrum, ſo lange ihm die Erfüllung fehlt. *Λύειν* (vgl. zu V. 19.), *καταλύειν νόμον* im helleniſtiſchen und im klaſſiſchen Sprachgebrauch ſo viel wie *ἀκυροῦν* (Matth. 15, 6. Gal. 3, 17.), *καταργεῖν* (Röm. 3, 31. 4, 14.) vgl. 2 Makk. 2, 23. 4, 11. Joseph. antiqq. 20, 4, 2.; 18, 3, 1.; Demoſth. Timocr. ed. Reiske S. 700: *λύει καὶ ποιεῖ τοῦ μηδενὸς ἀξίαν ὁ τουτουῒ νόμος;* V. 19. zeigt durch den Gegenſatz zu *λύειν*, daß die theoretiſche und praktiſche Negirung vereint zu denken iſt. — Zunächſt kommt in Frage, ob aus dem Contexte das Objekt der Erfüllung, „Geſetz und Propheten" zu ergänzen ſei, welches nach griechiſchem Sprachgebrauche zuläſſig (Krüger griech. Gramm. §. 60, 7.), oder die Inf. abſolut zu faſſen, wie in Luthers Ueberſetzung, Stolz: „ich bin nicht gekommen zu entkräften, ſondern zu vervollſtändigen", Neander, Harnack. Der Fülle des Erlöſerbewußtſeyns erſcheint eine ſolche energiſche Erklärung noch entſprechender. Wie viel und wie wenig nun aber in den Begriff des Erfüllens gelegt werde, hängt einerſeits von dem dogmatiſchen Standpunkte der Ausleger, andererſeits davon ab, ob auch dem prophetiſchen Elemente eine Bedeutung zuerkannt wird. Es kann der Akt des Erfüllens in Chriſti eignem Thun beſchloſſen oder zugleich in ſeinen Jüngern als ſeinen Organen ſich vollziehend gedacht werden; es kann das Erfüllen auf die Sphäre der Lehrthätigkeit beſchränkt oder auch auf die praktiſche, auf das Erfüllen durch Leben und Leiden, ausgedehnt werden. Innerhalb der Sphäre von Chriſti eigenem Thun bleiben die S. 34. genannten Kirchenväter, katholiſche, ſocinianiſche und arminianiſche (Socin, Wolzogen, Crell) Interpreten ſtehn, welche unter Vorausſetzung der Mangelhaftigkeit des Geſetzes *πληροῦν* erklären: defectum legis ex-

plere, Wettst.: perfecit legem Christus, tum addendo promissa vitae alterius, tum ea auferendo, quae obstabant, quominus gentes cum Judaeis in unam societatem coalescere possent. Je weniger diese Ergänzung mechanisch quantitativ gedacht wird, desto näher berührt sich diese Erkl. mit derjenigen, welche die Kategorie des Entfaltens, Vertiefens an die Stelle setzt, wofür die Aufklärungsperiode das Erklären zu substituiren pflegt. Teller: „das Gesetz in seinem ganzen Umfang erklären und einschärfen", Barth: „ich bin gekommen, diese uralte Lehre der Weisheit noch mehr auszubreiten und ehrwürdig zu machen", Döderlein: sancire nova decreta et vetera melius explicare (institt. II. S. 405.), auch noch Heubner in der prakt. Erkl. des N. T.: „genauer erklären und durch eigne Befolgung empfehlen." Mit tiefem Verständnisse des Gesetzes in seiner Beziehung zur Heilslehre Luth.: „den rechten Kern und Verstand zeigen, daß sie lernen, was das Gesetz ist und haben will", Mey.: „die πλήρωσις des Gesetzes ist die vollkommene Entwickelung der ideellen Realität der Gebote aus ihrer positiven Form, in welche dieselbe geschichtlich gefaßt und beschränkt ist", so Olsh., de Wette, Ewald.

An eine äußerliche Ergänzung, Verbesserung des Gesetzes zu denken, verbietet nicht nur die tiefere pädagogische und ökonomische Ansicht Christi und des Paulus vom A. T. (s. zu V. 32.), sondern auch die Mitbeziehung auf die Propheten, wenn man diese als selbständiges Moment anerkennt, das ἕως ἂν πάντα γένηται V. 18., ferner das vorangestellte ποιεῖν V. 19. und das, was von dem praktischen Vorzuge der Glieder des Gottesreiches V. 20. gesagt wird. Wie richtig Aug. — vergl. auch Philippi über den thätigen Gehorsam Christi 1841. S. 33. — geltend macht: nicht an die Beobachtung der noch zu gebenden Gebote, sondern an das Thun der vorhandenen knüpft Christus die Größe im Himmelreich). Eine Vertiefung aber der göttlichen Forderung im Gesetze, wenn darunter die Einführung in ihr tieferes Verständniß verstanden wird, liegt allerdings in dem Nachfolgenden, und — nicht

vereinzelt in diesem Ausspruche, sondern überall läßt sich erkennen, daß der Erlöser, ein Neues zu lehren, welches im A. T. keinerlei Anknüpfung und Vorbereitung hätte, überhaupt sich nicht bewußt ist. Nicht mit rabbinischen Spitzfindigkeiten, sondern mit einfach natürlichem Tiefblick — wie jeder Unbefangene zugestehn muß — wird auch das, was gänzlich über die altteſt. Religionsstufe hinauszuliegen scheint, in altteſt. Aussprüchen und Thatsachen nachgewiesen. Das Anrecht der Heiden an Gottes Boten weiß er an Beispielen des Elias und Elisa nachzuweisen Luc. 4, 25. 26., unvergleichbar die Bedeutung der ethischen Gesetzerfüllung vor der ritualen an einem Spruch des Hoseas Matth. 9, 13. 12, 7., die Berechtigung selbst den Sabbath zu brechen in der Collision mit sittlichen Selbst- und Nächstenpflichten an dem Beispiel Davids und der Priester Mtth. 12, 3. 4., die einheitliche Zusammenfassung aller sittlichen Gebote in dem der Gottes- und Nächstenliebe Matth. 22, 40., ein jenseitiges Leben der abgeschiedenen Patriarchen aus Moses selbst Matth. 22, 32., vgl. die trefflichen Erörterungen von Lechler in dem oben angeführten Aufsatz: „das alte Testament in den Reden Jesu“ S. 792. — Wie wenig wir nun auch das Bestreben theilen, die Tiefen der heil. Schrift zu exegetischen Untiefen zu machen, so vermögen wir doch noch nicht, bei dem gefundenen Sinne stehn zu bleiben. Wir werden darüber hinausgeführt durch das Erlöserbewußtseyn, welches in dem Makarismus V. 6. den nach der *δικαιοσύνη* Verlangenden den Besitz verheißt, ebenso durch Luc. 4, 18. wenn Christus das *κηρῦξαι τ. ἀιχμαλώτοις ἄφεσιν, τοῖς τύφλοις ἀνάβλεψιν, ἀποστεῖλαι τοὺς τεθραυσμένους* des Propheten mit einem *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη* auf sich anwendet, ferner an unserer Stelle durch die Mitbeziehung des Ausspruches auf das prophetische Element und V. 18. durch den Umfang des *ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία* und das *ἕως ἂν πάντα γένηται.* — Wir müssen zunächst zu dem *πληροῦν* durch die Lehrthätigkeit das *πληροῦν* durch Christi eignes Thun und Leiden hinzunehmen, wobei das Bedenken, daß auf dieses weiterhin nicht Rücksicht genommen sei, nicht abhalten kann (s. ob. S. 133.). Hier

tritt uns zunächst die Ansicht entgegen, welche das πληροῦν τ. νόμον auf Christi Entschluß, aus Akkommodation an die Juden sich für seine eigene Person der Gesetzerfüllung zu unterwerfen, beschränken will (so einige b. Spanheim, Reinhard Plan Jesu 5. A. S. 15., Planck Einführung des Christenth. I. 175. Amthor de apostasia 1833. S. 7.). Wenn diese Ansicht veraltet ist, so hat dagegen diejenige auch gegenwärtig Vertreter gefunden — mit oder ohne Beziehung auf das kirchliche Dogma der satisfactio activa —, welche hier die vollkommene ὑπακοή, die vollkommene Bethätigung der Willenseinheit Christi mit dem Vater ausgesprochen findet. Ohne Beziehung auf das kirchliche Dogma Beza, Socin, Bleek, v. Gerlach, Lechler, mit derselben Chrys., Bucer, seit der Einführung der obedientia activa in die reformirte wie lutherische Dogmatik mehrere Erkll. beider Kirchen (s. Aretius*) und Coccejus, Hunnius, Calov und Er. Schmidt zu d. St., vgl. Quenst. theol. didactica III. S. 282., unter den Neuern Philippi vom thätigen Gehorsam Christi S. 34., Mich. Baumg. a. a. O. S. 15.). Dieses Moment des πληροῦν in die Vorstellung Jesu aufzunehmen kann nur dies bedenklich machen, daß das ἕως ἂν πάντα γένηται in dem verstärkend angeschlossenen 18ten V. nur auf eine zukünftige, auf die durch ihn ermöglichte Erfüllung durch seine Reichsgenossen Bezug nimmt. Doch ist zuzugeben, daß auch darin nur Eine Seite des umfangreichen Begriffs hervortreten kann. Den Begriff einer satisfactio in diese πλήρωσις activa hineinzulegen, auch wenn derselbe sich aus Paulus begründen läßt, hat doch hier wenige Wahrscheinlichkeit, wenn erwogen wird, daß eine obedientia vicaria activa dem altteſt. und rabbin. Messiasbegriff ebenso fremd ist als die passiva ihm eigenthümlich, wie sie denn auch in Christi eigenen Aussprüchen eines anderen Anhaltes ermangelt. Nöthigt uns aber V. 18. das ἰῶτα ἓν ἢ μία κεραία, unter dem νόμος nicht

*) Auch Piscator selbst, der Bestreiter der obedientia activa, erklärt hier merkwürdigerweise zu ihren Gunsten: ut vita quoque sua et actionibus atque adeo etiam perpessionibus illa ipsa praestet, quae Moses et prophetae facienda praeceperant.

bloß das ethische, sondern auch das Ritualgesetz befaßt zu denken, wie denn auch in der jüdischen Anschauung beides ein untheilbares Ganzes bildet, so werden wir als den vornehmsten Akt der rituellen Gesetzerfüllung mit Bleek den Opfertod des Erlösers ansehn müssen und diesem ἦλθον πληρῶσαι das ἦλθον διακονῆσαι κ. τὴν ψυχὴν μου λύτρον δοῦναι Matth. 20, 28. zur Seite stellen dürfen. — Und auch hiemit kann der Vollsinn des Ausspruchs noch nicht erschöpft seyn. Eine βασιλεία τῆς δικαιοσύνης zu stiften, seine Reichsgenossen zu vollkommenster Gesetzerfüllung zu führen, ist Hauptwerk des Messias (Jes. 11, 9. 60, 21. 62, 12. Jer. 31, 31. u. a.) — auch der Ankündigung Luc. 4, 18. nach kann erwähntermaßen der Erlöser dieses πληρῶσαι des Gesetzes nicht bloß als ein auf seine Person beschlossenes denken, er muß dabei jene βασιλεία τ. θεοῦ K. 6, 33. (vgl. auch 1 Kor. 7, 19.) als letztes Ziel vor Augen gehabt haben. Und auf ein πληροῦσθαι in der Gemeinde weist nun auch V. 18. das ἕως ἂν πάντα γένηται und V. 20. hin. So müssen wir also mit Aug. in der angeführten Stelle (s. S. 132.), den Gehalt des Ausspruchs durch Joh. 1, 17. erklärend: ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰ. Χ. ἐγένετο, allerdings auch eine Gnadenverheißung für die Seinigen darin finden. Sollte hier, wo der Ausspruch doch noch unzweifelhafter als Luc. 4, 18. eine Erklärung über den ganzen Umfang von Christi Aufgabe enthält, dieses Moment der χάρις fehlen können? In diesem Sinne hat nun auch namentlich Aug. wiederholt den Spruch erklärt. Quia venit dare caritatem et caritas perficit legem, merito dixit: non veni legem solvere, sed implere (sermo 126. in Joann. T. V. Opp. 427. T. III. 2. 705. u. a.). Durch die Erfüllung selbst, erklärt er T. VIII. 229., hat Jesus die Gebote abgeschafft, wie wenn einer an die Stelle des nasciturus est, passurus est ein natus est, passus est setzt. So die Mehrzahl der katholischen Exegeten, Este: principaliter venit, ut per gratiam ejus observatio legis impleretur, unter den protestantischen Bull., Bucer: ut ergo consummatam exspectamus felicitatem, ita pariter absolutam oportet speremus et in nobis legis impletionem,

quae continget, cum exstincta morte Deus fuerit omnia in omnibus 1 Kor. 15, 28., vgl. Stier. Was hiemit verheißen wird, ist mithin gerade das, was die Prophetie Jer. 31, 33. in Aussicht stellt, die Verinnerlichung des gebietenden Gesetzes durch den Geist Gottes und zwar nach V. 34. — durch eine Vergebung der Sünden. Wenn von Ritschl a. a. O. S. 32. betont wird, daß der Gegensatz nicht sei Erfüllung im Buchstaben und Erfüllung im Geist, so ist dies zwar insofern richtig, als Christus gewiß dem Gesetz selbst die Normirung nicht bloß der That, sondern auch der Gesinnung zugeschrieben, insofern aber unrichtig, wenn damit die von Christo ausgehende Kraft zu dieser Gesinnung ausgeschlossen werden soll. Auf unvermittelte Weise werden nun auch von dem Standpunkt einer ausgebildeten Dogmatik aus von älteren und neueren Auslegern mehrere Weisen der *πλήρωσις νόμου* neben einander aufgezählt. Chrys., der homil. in Joann. 5, 19. ed. Montf. T. VI. S. 662. die Bergpredigt als *διόρθωσις* der *νομοθεσία* des Vaters bezeichnet, sagt zu unserer St.: *τὸν δὲ νόμον οὐχ ἑνὶ, ἀλλὰ καὶ δευτέρῳ καὶ τρίτῳ ἐπλήρωσε τρόπῳ* und erwähnt folgende dreifache *πλήρωσις*: 1) indem Christus selbst das Gesetz erfüllt, Joh. 2, 17. 8, 46. 14, 30., 2) indem er es durch uns erfüllt, Röm. 10, 4. 8, 3. 3, 31., 3) insofern er nicht eine *ἀναίρεσις τῶν προτέρων*, sondern eine *ἐπίτασις* und *πλήρωσις* gebraucht hat. Genau zählt Nik. a Lyra die verschiedenartige Erfüllung von Gesetz und Propheten mit Rücksicht auf die verschiedenen Classifikationen des Gesetzes auf. Maldonat: 1) Christus hat das Gesetz erfüllt in seiner eigenen Person und indem er die Apostel auch zur Erfüllung des Ceremonialgesetzes veranlaßte, 2) indem er es richtig auslegte, 3) insofern er uns die Gnade mittheilte, es zu erfüllen, 4) insofern er die Vorbilder des Gesetzes in sich realisirte. Melanchthon spricht von einer vierfachen Erfüllung, von denen er die zweite besonders hervorgehoben wissen will: 1) durch den Gehorsam Christi für seine eigene Person, 2) indem er für uns die Strafe des Gesetzes litt, 3) indem er durch den heiligen Geist das Gesetz in uns erfüllt, 4) insofern er es

bestätigt und den Gehorsam gegen dasselbe als nothwendig bezeugt. Selbst Morus in der Abhandlung de discrimine sensus et significatus führt diesen Ausspruch als Beweis an, wie umfassend der Sinn eines Wortes seyn könne, diss. theol. et philol. S. 80 f.

V. 18. Bestätigung und nähere Bestimmung des vorhergehenden Gedankens, wobei die besondere Beziehung auf die Propheten nicht weiter hervorgehoben wird, wiewohl allerdings *νόμος* für sich, nach der bekannten Abbreviatur, auch als die *προφῆται* mit einbegreifend angesehen werden kann (s. oben S. 128.). — Der *νόμος* seinem ganzen Umfange nach hat ewigen Bestand: die Gesammtheit dieses Umfanges durch die kleinsten Bestandtheile des codex ausgedrückt. *Ἰῶτα* der kleinste hebr. Buchstabe, *κεραία* (Hörnchen, von *κέρας*) der Schriftzug, durch den sich z. B. ר von ו unterscheidet oder ך von ר, wofür die Rabbinen קוֹץ oder עוֹקֵץ Dorn *). Tanchuma S. 681. bei Wettst.: dixit Deus: Salomon et mille similes illi peribunt de mundo et apicula una de littera Jod non peribit. Wie aber *νόμος κ. προφ.* nicht den codex als solchen, sondern dessen Inhalt und die darauf begründete altteſt. Religion bezeichnete, so nach derselben Uebertragung auch die Elemente der Buchstaben die Elemente der Religion, jene *ἐντολαὶ ἐλαχίσται*, von denen V. 19. spricht. — Es fragt sich, wie die Zeitbestimmung *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ* zu fassen und in welchem Verhältniß dazu *ἕως ἂν πάντα γένηται* stehe. *Παρέρχεσθαι* bedeutet wie *παραδραμεῖν*, *παραφέρεσθαι*, *παράγειν* „vorbeigehen, sich dem Blick entziehen", daher „vergehen" (s. Wettst. z. d. St.), vgl. Aristid. I. 216.: *παρῆλθον ὥςπερ μῦθοι*, und die Phrase *παρέρχεταί μέ τι* „ich vergesse etwas". Vgl. im Hebr. עָבַר Psf. 37, 36. Nah. 1, 12. Hiob 34, 20. Vom Vergehen des Himmels Matth. 24, 35. 2 Petr. 3, 10. Offenb. 21, 1., *παράγεται* 1 Joh. 2, 17., das intrans. *παράγει* 1 Kor. 7, 31. Der

*) Am sorgfältigsten hierüber Iken dissert. philol. theol. T. I. diss. XX. — Aug., der an das lat. i dachte, verstand unter *κεραία* den Punkt desselben.

Himmel nun mit seinen Gestirnen wird bei klassischen Schriftstellern und auch im A. T. als das Unvergängliche bei allem Wechsel auf Erden dargestellt, so daß bei den Klassikern die sprüchwörtliche Redensart: *θᾶσσον ἂν τὸν οὐρανὸν* (nach Hesiodus *ἕδος ἀσφαλὲς αἰεί*) *συμπεσεῖν*, donec coelum ruat, vgl. aus dem A. T. Ps. 72, 7. 89, 37. 38. Hiob 14, 12. Jer. 33, 20. 21. Baruch 1, 11. So auch Luc. 16, 17.: *εὐκοπώτερόν ἐστιν, τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν, ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν.* Demgemäß wird auch hier die Zeitbestimmung als eine nie eintretende gefaßt, so daß die Unvergänglichkeit des Gesetzes damit erklärt würde, so Calv., Zwingli, Luth., Pisc., Chemn., Grot., Wettst., und, mit Ausnahme von Wenigen, die Neueren. Aber welchen Sinn erhält alsdann der zweite Satz: *ἕως ἂν πάντα γένηται*? Kuinoel und Gratz verzweifeln so sehr an einem angemessenen Sinne dieser Worte, daß sie dieselben nur als einen gedächtnißmäßig, aber unpassend hinzugefügten Zusatz aus Luc. 21, 32. ansehen. Die Aelteren, Chemn., Grot., Cler. übersetzen als ob *ἀλλὰ* stände: quin imo penitus implebuntur. Nach Fritzsche in dem neuen theolog. Journal von Winer und Engelhardt V. S. 14. und im Commentar z. d. St. soll hier und Jac. 2, 14. der auch bei den Klassikern vorkommende Fall stattfinden, daß der Satz eine doppelte, denselben Sinn ausdrückende Apodosis habe, die eine vor der Protasis, die andere nach derselben, *πάντα* habe die Bedeutung quaelibet, so daß der Sinn sei: donec omnia, quae mente fingere queas, evenerint. Winer zeigt sich dieser Fassung nicht abgeneigt mit Vergleichung von 2 Kor. 12, 7. Offenb. 2, 5., findet sie indeß doch „nicht ansprechend" Gramm. 6 A. S. 540. Fritzsche glaubt zuerst diese syntaktische Fassung angegeben zu haben: quod neminem videre memini. Aber sie ist zuerst von Episcopius vorgeschlagen*), sodann von einem

*) Episc. zu d. St.: quae sequuntur verba *ἕως ἂν πάντα γένηται* idem mihi continere videntur, quod praecedentia et ad confirmandum magis id quod dictum est, adhiberi, hoc pacto: imo vero dico vobis, priusquam omnia ista pereant, nihil omnino in lege mosaica immutandum erit; *πάντα γένηται* itaque est idem, quod *ὁ οὐρανὸς παρέλθῃ*, quia coelum et terra

Anonymus in den freiwilligen Hebopfern 5ter Beitrag S. 409. mit derselben Erkl. von *πάντα* wie bei Fr., von J. Christoph Fr. Schulz in den Erinnerungen zu D. Michaelis Bibelüberseßung S. 39. und von Rosenmüller (Schol.), Vater. Allerdings kommt *πάντα* in mannichfachen Verbindungen im Sinne von *παντοῖα* vor: *πάντα γίνεσθαι* = jede Gestalt annehmen Odyss. 4. v. 417., *πάντα εἶναί τινι* Herod. 1, 127. Thuc. 8, 95., s. Pape*), aber „nach dem conkreten und lebendigen *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρ. κ. ἡ γῆ* wäre dieses *ἕως ἂν πάντα γένηται* nur matt nachschleppend“ (Mey.). Richtiger daher wird *ἕως ἂν πάντα γένηται* als nähere Bestimmung des Zeitpunktes des *παρέρχεσθαι* gefaßt, wie Chrys. erklärt: *ἀμήχανον ἀτέλεστον μεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ βραχύτατον αὐτοῦ πληρωθῆναι δεῖ*. Es soll also, wie auch V. 19. sagt, zu einem *ποιεῖν* des ganzen Inhaltes des Gesetzes kommen, wozu es nach V. 20. bei der jüdischen Frömmigkeit nicht gekommen ist. Daß, wenn es dazu gekommen ist, der *νόμος* aufhören werde, liegt nicht nothwendig in den Worten, da die Zeitbestimmung mit *ἕως* zuweilen nur ein nächstes Ziel hervorhebt, ohne die Fortdauer dessen, was der Vordersatz aussagt, bestimmt zu negiren, vgl. Matth. 1, 25. Ps. 110, 1. Sehen wir auf die Art, wie der Sache nach die Gesetzeserfüllung durch Christum zu Stande kommt, so läßt sich das eine wie das andere sagen: seiner Form nach, als Forderung hört der *νόμος* auf, sobald das *πνεῦμα* von innen heraus den Inhalt des Gesetzes realisirt, s. Röm. 8, 4., seiner Substanz nach bleibt er. Bezeichnet *ἕως ἂν παρέλθῃ ὁ οὐρ. κ. ἡ γῆ* einen nie eintretenden Termin, wie Luc. 16, 17., so ist der *νόμος* als ein Unvergängliches bezeichnet, diese Unvergänglichkeit ist der Hauptgedanke des Ausspruchs und nur sekundärerweise ist der zweite Satz mit *ἕως* hinzugefügt, um die subjektive Realisirung des Gesetzes zu versichern und da-

omnia sunt. (!) Mit diesem letzten undeutlichen Worte scheint eben die Fritzschische Erkl. des *πάντα* ausgedrückt zu werden.

*) Einen ähnlichen Sinn drückt die Formel aus *οὐδὲ ἂν εἴ τι γένοιτο* ne si omnia quidem fiant, welche von den Auslegern zu Plutarch de educ. puer. S. 78. ed. Ox. erläutert worden ist.

mit zugleich den modus der Unvergänglichkeit anzugeben. Diese Fassung hat eine starke Stütze in Luc. 16, 17. Doch kommt noch eine andere in Frage, welche von einigen wie Chrys. nicht genau genug von der ersteren unterschieden wird *). Wie der *νόμος*, so ließ nämlich auch Himmel und Erde beide Betrachtungsweisen zu, die ihrer Vergänglichkeit und die ihrer Unvergänglichkeit, denn nur das *σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* soll vergehen (1 Kor. 7, 31.) und an dessen Stelle ein neuer Himmel und eine neue Erde treten (Jes. 65, 17. 66, 22. 2 Petr. 3, 13. Offenb. 21, 1. Röm. 8, 21.)**), so daß kein Widerspruch darin liegt, wenn Luc. 16, 17. den Untergang des Himmels und der Erde als das Unwahrscheinlichste anführt, und dagegen Matth. 24, 35. assertorisch ausspricht: *ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσεται.* Hat nun Christus auch hier die Vergänglichkeit von Himmel und Erde im Auge gehabt, so läßt *ἕως* sich als Zeitgränze fassen, jenseits welcher — wiewohl nicht ohne zu seiner Erfüllung zu gelangen — ein Vergehen des Gesetzes eintritt — wie? Sehr eigenthümlich antwortet der erste, von welchem diese Fassung des *ἕως* ausgegangen (s. indeß die Uebers. von Ulfilas), Socin.: „durch die nach Christi Tode, nachdem er selbst dem Gesetz vollkommen Genüge gethan, geschehene Abrogation einiger Stücke des Gesetzes" (s. unten). Nach Stier: „indem bis dahin die Erfüllung seines Inhalts und des Reiches Christi Entwickelung reicht", nach Lechler a. a. O. S. 797.: „vergehen wird es, insofern es in Wort und Schrift gefaßt ist, bleiben, insofern es seine vollständige Verwürklichung in der Geschichte (dem Geschehen, *γενέσθαι*) findet." Uebereinstimmend Cocc., obwohl nicht unter Annahme dieser Fassung des *ἕως*: Christus dum dicit, nullum Jota aut apiculum praeteriturum, significat nihil in vanum scriptum esse, quod scriptum est etiam mansurum esse, ut intelligatur

*) Ungeachtet sein *ἀμήχανον ἀτέλεστον μεῖναι* die Unvergänglichkeit von *οὐρ. κ. γῆ* voraussetzt, läßt er doch folgen: *ἐνταῦθα αἰνίττεται, ὅτι ὁ κόσμος ἅπας μετασχηματίζεται.*

**) Vgl. die gelehrte Ausführung bei Spanheim dubium 132.

non in vanum scriptum esse quod scriptum est. Ut multis aliis testimoniis, ita etiam hoc, potest nobis constare, Dei providentiam vigilaturam esse, ut non intercidat scriptura et lectio scripturae vera et genuina. Halten wir uns an die angeführten Worte Stiers allein, die von dem Inhalt des Gesetzes sprechen, so bleibt unverständlich, wie in dieser Hinsicht vom Vergehen des Gesetzes die Rede seyn kann: wie das Bruchstück in dem Ganzen, so muß ja das sich entwickelnde Reich Christi — welches zufolge jener Worte so viel seyn soll als der sich entwickelnde Inhalt des Gesetzes — in der letzten Vollendung sich so aufheben, daß es darin enthalten bleibt. Doch biegt die Stiersche Fassung auch sofort in die von Coccejus und Lechler ein, indem von einem „Vergehen der Buchstaben und Strichlein, in die das Gesetz bis dahin gefaßt bleiben muß" gesprochen wird. Soll aber das Bestehen des Gesetzes als Schriftwort bis an die Zeitgrenze der Reichsvollendung der Gegenstand dieser feierlichen Versicherung seyn, so erhebt sich mehr als Ein Bedenken. Daß der Buchstabe hier nur übertragenerweise für den altteſt. Religion steht, wurde oben gezeigt (S. 140.). Gesetzt aber auch, daß von dem codex als solchem die Rede sei, wie fremdartig wäre diesem Zusammenhange eine Prädiktion der Erhaltung desselben bis ans Weltende — zumal da der codex des Neuen Test. dabei ausgeschlossen zu denken wäre. Schon Erasm. gegen bibliolatrische Deutungen: neque laboratur de litterarum apiculis, cum constet non pauca etiam volumina V. T. (und so auch des N.) intercidisse. Zwar findet Lechler gerade die Prärogative darin angedeutet, daß den λόγοι Χριστοῦ eine Dauer nach jener Zeitgrenze Matth. 24, 35. verheißen sei, aber führt nicht gerade der Vergleich dieses Ausspruches, wo nicht einem Schriftcodex, sondern dem Gehalt der Worte des Herrn der ewige Bestand zugesprochen wird, darauf, auch bei dem altteſt. codex dasselbe vorauszusetzen? — Sollte Himmel und Erde als das Vergängliche gedacht seyn und ἕως eine Zeitgrenze bezeichnen, so erscheint der von Christo V. 17. ausgesprochenen Absicht seines Kommens nur der von Bucer mit Verweisung auf

1 Kor. 15, 28. angedeutete Sinn zu entsprechen. „Als unabweisbares Zeugniß der sündigen Menschheit gegenüber wird das Gesetz stehen bleiben und fordernd den Willen Gottes ihr vorzuhalten fortfahren, bis es in die Freiheit der Subjektivität übergegangen und in die Herzen geschrieben worden (Jer. 31, 33.), bis zu der eschatologischen Vollendung, also der Reichsgenossenschaft der Erlösten: erst damit wird seine Bestimmung erlöschen." *Νόμον οὖν καταργοῦμεν διὰ τῆς πίστεως; μὴ γένοιτο, ἀλλὰ νόμον ἱστάνομεν* (Röm. 3, 31.). In weniger klarer Fassung scheint dieses auch der Sinn von Olsh. zu seyn. — Für diese Auffassung ließe sich auch noch ein historischer Boden gewinnen, dürften wir diejenige Ansicht vom Verhalten des Messias zum Gesetz als die damals herrschende ansehen, deren oben S. 124. Erwähnung gethan wurde. Was die dort erwähnten rabbinischen Aussprüche als Erwartung vom Messias aussprechen, daß er dem Mosaischen Gesetz ein neues, ein durchaus ethisches, substituiren würde, diese Erwartung hätte Christus adoptirt, ihre Erfüllung aber auf eine bestimmte Zeit der Zukunft verwiesen.

Auf dem historischen Boden nun dieser rabbinischen Erwartungen — obwohl auffallenderweise diese stärkste Basis der Ansicht nicht in Betracht gezogen wird — ruht jene neuere Ansicht der Stelle, bei welcher die Befangenheit Jesu im jüdischen Zeitbewußtseyn die Voraussetzung bildet. Von dieser Voraussetzung aus erklärt Paulus im ex. Handb.: So lange die messianische Theokratie noch auf dieser Erde und unter diesem Himmel dauert, soll Mose — aber vervollständigt und nach seinem Geiste verbessert — gelten. Sobald die messianische Theokratie ihren Zweck vollendet haben würde, erwartete man einen neuen Himmel und eine neue Erde, wo unter lauter Gebesserten kein äußeres Gesetz länger nöthig seyn könnte. *Πάντα* wird dann unbestimmt gefaßt „alles, was zur Errichtung des messianischen Gottesreichs geschehn seyn soll." Ebenso Gfrörer, welchem indeß der Ausspruch nicht als ursprünglich gilt, Strauß, Usteri (paulin. Lehrbegr. 4. A. S. 201.), Planck „das Princip des Ebionit." a. a. O. S. 15. Ritschl „altkath.

Kirche" S. 28., Köstlin S. 55., Hilgenf. a. a. O. S. 62. „Diese Deutung, heißt es bei Ritschl, wird durch die parallele Form des Satzes ἕως ἂν πάντα γένηται nothwendig gemacht, durch welche einerseits die Dauer der Geltung des Gesetzes bis in seine kleinsten Theile davon abhängig gemacht wird, daß alle Bestimmungen des Gesetzes in einem bestimmten Zeitpunkte würklich vollzogen und ausgeführt seyn werden — und andererseits eben danach auch die Dauer des gegenwärtigen Weltzustandes normirt wird. Wenn also Jesus auch eine materielle Veränderung des Gesetzes oder eine Aufhebung einzelner Theile desselben in Aussicht stellt, so folgt aus der angegebenen Verknüpfung dieses Ereignisses mit der erst zu erwartenden vollkommenen Ausführung des Gesetzes, daß Jesus ungeachtet seiner Würde als Messias sich nicht zur Aufhebung des Gesetzes berechtigt ansah." Widerlegende Gründe der entgegengesetzten Auffassung sind hier nicht gegeben und noch weniger in der ungründlichen Beweisführung von Planck. Was aber diese Auffassung von ihrer positiven Seite betrifft, so vermögen wir uns den Sinn derselben nicht deutlich zu machen. Spricht Jesus vom jüdischen Standpunkte aus, was für „gesetzliche Bestimmungen" sollen es seyn, die bis vor dem nahen Abschluß der irdischen Oekonomie „vollzogen" seyn müssen? Soll dies die Forderung des Gesetzes seyn, auch in Bezug auf die Gesinnung realisirt zu werden? So könnte man — obwohl die gewählten Ausdrücke „die gesetzlichen Bestimmungen vollziehen" nicht dafür sind, nach der Ritschlschen Fassung des ganzen Abschnittes glauben. Aber wenn andererseits Jesus schon binnen einem Menschenalter die Paruſie erwartet haben soll (Matth. 24, 34.), wie sollte er sich das Zustandekommen eines solchen Erfolges vorgestellt haben? Wie von Planck das ἕως ἂν πάντα γένηται genommen worden sei, darüber vermißt man gänzlich die Auskunft. Bei der Verlegenheit, welche dieser 18. und auch der 19. V. dieser Kritik bereiten, ist dieselbe nun aber auch dazu fortgeschritten, beiden Aussprüchen die Ursprünglichkeit abzusprechen und sie als solche anzusehn, mit denen das antipaulinische Interesse des Verf.'s nur dem ge-

setzfeindlichen Paulus habe entgegentreten wollen (Köstlin S. 54. Hilgenfeld a. a. O. S. 62. 115.), welcher Ansicht denn auch der Meister beigetreten ist (Baur „Christenthum und Kirche" S. 29.). Doch weder in diesem rationalistischen, noch in jenem gläubigen Sinn kann diese Auffassung der St., nach welcher Himmel und Erde als ein Vergängliches und ἕως κτλ. als Zeitgrenze angesehn werden soll, die richtige seyn. Hat der Erlöser die dereinstige Abrogation des Gesetzes im Sinne der rabb. Erwartung aussprechen wollen, ist dann nicht die Erfüllung der messianischen Erwartung der Hauptgedanke, der an die Spitze treten müßte? nicht aber der eines zeitweiligen Bestandes, wofür auch der Ausdruck V. 17. viel zu stark wäre. Hat er aber im christlichen Sinne die Abrogation des Gesetzes in seinem fordernden Charakter verkünden wollen, so konnte er V. 17. sich allerdings so aussprechen, wie er sich ausgesprochen hat, denn diese Abrogation der Form war vielmehr, wie Kimchi zu Jer. 31. richtig einsieht (s. ob. S. 124.), die Confirmation der Substanz. Aber konnte Christus sich dann über die dereinstige Abrogation so ausdrücken, ohne — wir wollen nicht sagen, unverstanden zu bleiben, aber — im Widerspruch mit V. 17. den Mißverstand einer Derogation von der Autorität des Gesetzes zu erwecken? Auch darauf nämlich ist zu achten, daß nicht auf seine eigene Machtwürkung dieses geistige γενέσθαι zurückgeführt wäre. Mögen nämlich allerdings einige tiefer blickende Rabbinen von einem Abthun des Gesetzes in der messianischen Zeit sprechen: als locus communis in der Lehre aller Parteien galt die Ewigkeit des Gesetzes. Vgl. Baruch 4, 1.: ὁ νόμος ὁ ὑπάρχων εἰς αἰῶνα; Philo (vita Mos. II. 656. ed. Mang.): διαμενεῖν ... ἕως ἂν ἥλιος καὶ σελήνη καὶ ὁ σύμπας οὐρανός τε καὶ κόσμος ᾖ; Bereschith R. f. 10, 1.: „Jedes Ding hat sein Ende, Erde und Himmel hat sein Ende, nur Ein Ding hat kein Ende, das Gesetz", und viele ähnliche. Auch sprechen die Parallelen Luc. 16, 17. und Matth. 24, 35. für diejenige Erklärung, nach welcher Himmel und Erde und ebenso das Gesetz als ewig dauernd gedacht ist, wie unter den Neueren auch Neand., Mich.

Baumg., Mey., de Wette, Bleek erklären. In Luc. 16, 17. ist der Himmel als das Unvergängliche gedacht, Matth. 24, 35. den Worten Christi der ewige Bestand zuerkannt, auch wenn Himmel und Erde untergehn*). Soll Christus bei der stets von ihm vorausgesetzten Identität seiner Lehre mit dem Gesetze dem Gesetz versagt haben, was er seinen eignen Worten zuschrieb? Der Substanz nach soll also das eine wie das andere seinen ewigen Bestand haben.

Aber was wurde von Christo als diese Substanz des Gesetzes angesehen und in welcher Weise ist demnach das γενέσθαι zu fassen, welches auch Matth. 24, 34. und zwar vom Eintreten eines Geweissagten ausgesprochen wird? Nach der Substanz der ethischen Gebote brauchen wir nicht zu fragen. Nach dem früher Bemerkten ist es keine andere als die, welche dem christlichen Sittengesetze zu Grunde liegt und welche von V. 21. an aus der mehr äußerlichen Fassung der mosaischen Gebote entwickelt wird. Als die Summe aller altteſt. Gebote hat der Tiefblick Christi Matth. 22, 37. 39. auch schon im A. T. nachgewiesen die Liebe Gottes über Alles und des Nächsten wie sich selbst. Es bleibe nicht unerwähnt, daß auch die rabbinische Weisheit hie und da nach einer solchen organischen Zusammenfassung des Gesetzes gestrebt hat und höchst merkwürdig ist in dieser Hinsicht die Stelle der Gemara zu tr. Maccoth f. 236. ed. Cocc. דרש ר' שמלאי תר"ג מצות נאמרו למשה בסיני שס"ה כמנין ימות החמה רמ"ח כנגד איבריו של אדם אמר רב המנונא ומאי קרא תורה צוה לנו משה תורה בגימטריא הוי הכי תורה שית מאה וחד סרי הווין• אנכי ולא יהיה לך מפי הגבורה שמענום בא דוד והעמידם על יא" דכתיב מזמור לדוד יי' מי ידור באהליך ומי ישכון בהר קדשך הולך תמים ופועל צדק ודובר אמת בלבבו וגו' בא ישעיהו והעמידן על שש

*) Wenn Lechler a. a. O S. 797. gegen Stier und Olsh. den Vorwurf der Flüchtigkeit erhebt, welche wie die Meisten in dem Ausspruche Matth. 24, 25. dasselbe dem Worte Christi beigelegt finden, was Matth. 5, 18. dem Gesetz Mosis beigelegt werde, da doch unmißverstehbar das Gegentheil ausgesprochen sei, so trifft dieser Vorwurf eben nur die genannten zwei Ausleger, welche in Auffassung des ἕως und des παρέρχεσθαι mit Lechler übereinstimmen.

שנ' ה לך צדקות ודובר מישרים וגו' בא מיכה והעמידן על ג' שנ' הגיד לך אדם מה טוב ומה יי' דורש ממך כי אם עשות משפט ואהבת חסד והצנע לכת עם יי' אלהיך וכו' חזר ישעיהו והעמידן על שתים שנ' כה אמר יי' שמרו משפט ועשו צדקה בא עמוס והעמידן על אחת שנ' כה אמר יי' לבית ישראל דרשוני וחיו מתקיף ליה רב נחמן ודילמא דרשוני בכל התורה כולה אלא R. „ בא הבקוק והעמידן על אחת שנ' וצדיק באמונתו יחיה·

Samlai lehrte: „Sechshundert dreizehn Gebote sind Mosi auf dem Berge Sinai gegeben worden, 355 nach den Tagen des Sonnenjahrs, 248 nach der Zahl der Glieder des Menschen. Wie beweist man, daß es 613 Gebote seien? Aus dem Spruche 5 Mos. 33, 4.: Moses hat euch gegeben תורה das Gesetz. Das Wort Thora enthält die Zahl 611. Hiezu kommen noch die zwei Gebote 2 Mos. 20, 2. und 3. (so daß die Summe von 613 voll wird). Da kam David und verringerte jene Gebote auf elf, nach der Stelle Ps. 15, 1 f.: Herr, wer wird wohnen in deiner Hütte, wer wird bleiben auf deinem heiligen Berge? 1) Der, welcher ohne Fehl einhergeht, 2) recht thut und 3) redet die Wahrheit von Herzen, 4) wer mit seiner Zunge nicht verleumdet, 5) seinem Nächsten kein Arges thut, 6) seinen Genossen nicht schmähet, 7) wer die Gottlosen für nichts achtet, 8) sondern ehret die Gottesfürchtigen, 9) wer seinem Nächsten den Eidschwur hält, 10) wer sein Geld nicht auf Wucher giebt, 11) und keine Geschenke nimmt zum Nachtheil der Unschuldigen. Wer das thut, der wird ewiglich feststehen. Später kam Jesaias und verringerte die elf auf sechs, nach dem Spruche K. 33, 15.: 1) Wer in Gerechtigkeit wandelt, 2) und redet, was recht ist, 3) wer räuberische Bedrückung hasset, 4) wer seine Hände abziehet, daß er keine Geschenke nimmt, 5) wer seine Ohren zustopfet, um nicht blutige Anschläge zu hören, 6) wer seine Augen zuhält, um nichts Arges zu sehen — der wird in der Höhe wohnen. Da kam Micha und vereinfachte die sechs auf drei, nach dem Spruche K. 6, 8.: Es ist dir gesagt, Mensch, was gut ist und was der Herr von dir fordert, nämlich: 1) Gottes Wort halten, 2) Liebe üben, 3) demüthig seyn vor deinem Gotte. Abermal stellte Jesaia die drei auf zwei nach der

Stelle 56, 1.: So spricht der Herr: Haltet das Recht und thut Gerechtigkeit. Endlich kam Habakuk und stellte Alles auf eines, nach dem Spruche (K. 2, 4): der Gerechte wird seines Glaubens leben." — Aber das *ἰῶτα καὶ κεραία* fordert die Ausdehnung auf die Gesammtheit des Gesetzes — näher nach V. 19. auf alle *ἐντολαί*. Eine Beschränkung also auf das ethische Gesetz, wie sie der Paraphrase von Erasm., der Erkl. auch von Luth., Chemnitz, Calov zu Grunde liegt und namentlich von Mel. und Hunnius ausgesprochen wird, ist demnach nicht haltbar (s. oben S. 132.), obwohl nach dem Vorgange von Socinianern und Arminianern (Episcop., nicht Grot.; Socin., Przypkov, nicht Wolzogen) im 18. Jahrh. es die gewöhnliche Erklärung wurde, bei diesem Ausspruche ausschließlich an das zu denken, was Mich. „die ewige Tugendlehre Mosis und der Propheten" nennt. Es ist also das Ritualgesetz mit einzubegreifen. So wenig läßt sich aber hieraus zu Gunsten der Beschränkung Christi auf den jüdischen Standpunkt argumentiren, daß vielmehr, soll der Spruch in diesem Sinne ausgelegt werden, derselbe nicht nur, wie vorher gezeigt (S. 146.), unverständlich wird, sondern auch mit dieser Annahme geradezu unvereinbar erscheint. Hat nämlich Jesus nur im jüdischen Sinne von der bis zum Weltende fortdauernden Geltung des Ritualgesetzes gesprochen, konnte er von dem Erfüllen desselben als einer allmählig in der Zeit sich realisirenden Aufgabe sprechen? Wurde es nicht schon damals, und insbesondere bei den Pharisäern mit größter Scrupulosität beobachtet? Abermals müssen wir also fragen: was soll dann das *ἕως ἂν πάντα γένηται* bedeuten? — Nur nach dem pädagogischen und nach dem typisch-symbolischen Sinn des Ritualgesetzes kann der Erlöser von der Nothwendigkeit einer Erfüllung desselben gesprochen haben. Wir sind streng historisch nachzuweisen im Stande, daß das Ritualgesetz unter beiden Gesichtspunkten vom Erlöser angeschaut worden. Er betrachtet Marc. 2, 27. das Sabbathgesetz als um des Menschen willen eingesetzt, zu seiner Erziehung, nicht aber ist der Mensch um des Sabbathsgebots

willen da, d. i. in dessen Befolgung wie in der der Ritualgebote überhaupt erfüllt sich nicht wie in der der ethischen Gebote die ewige Bestimmung des Menschen (vgl. 1 Kor. 7, 19.), *ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου* — so daß der Menschensohn, welcher solcher pädagogischen Gebote nicht bedarf, auch Herr des Sabbaths ist. Von typischer Anschauung der Ritualgebote liegt nur Ein Beispiel vor. Das Passahmahl begehrt der Erlöser mit den Seinigen zu feiern; er verwandelt es in das sakramentliche Gedächtnißmahl des geistigen Passah und verkündet dabei, daß auch diese Abendmahlsfeier wieder nur ein Typus der vollendeten im Reiche Gottes sei Luc. 22, 16. vgl. Lechler a. a. O. S. 841. Desto häufiger ist in Christi Reden die typische Anschauung der altteſt. Reichsgeschichte, wovon wir nur auf das Eine Beispiel Joh. 3, 14. verweisen. Gewiß ist es unter diesen Umständen gerechtfertigt, auch hier sowohl jene pädagogische, als diese typische Anschauung der altteſt. Institute vorauszusetzen. Geschehen, also verwürklicht werden soll auch das gesammte Ritualgesetz. Diese in die Zukunft verlegte Verwürklichung ist nun zunächst die in seiner eigenen Person, und an welche Realisirung kann man hiebei eher denken, als an die durch seinen Opfertod, in welchem das Schattenbild der altteſt. Opfer seine Realität erhält (Hebr. 10, 1.)? Aber verwürklicht soll es auch werden durch seine Gemeinde. Kann nach dem Angeführten nicht bezweifelt werden, daß der Erlöser das Ritualgesetz unter dem pädagogischen Gesichtspunkt betrachtet hat, so liegt eine Erfüllung desselben schon darin, wenn es sein *τέλος* durch die Hinführung zu Christo erreicht hat, wenn die Intention der pädagogischen Gebote in der dieselben im Geiste der Freiheit erfüllenden Gemeinde ihre Realisation erlangt hat. Von dem Standpunkt dieser pädagogischen Erfüllung aus wird nicht ängstlich gefragt zu werden brauchen, ob auch jedes der kleinsten Ritualgebote innerhalb der christlichen Gemeinde zur typischen d. i. geistigen Erfüllung gekommen sei. Wie der Grundriß des Gemäldes seinen gleichsam pädagogischen Endzweck erlangt hat, wenn er die Grundlage zum ausgeführten Bilde gab,

ob auch manche Striche in demselben hinwegfallen, so ein pädagogisches Institut, wenn es seine Zöglinge zu dem beabsichtigten Ziele bringt. Allerdings aber sind diese pädagogischen Gebote im Ganzen auch solche, welche in der Gemeinde Christi ihre antitypische Realität erhalten, die Theokratie in der Kirche, das Priesterthum in der geistlichen Gemeinde, das Opfermahl im Abendmahl, die Beschneidung in der Taufe, die Enthaltung von dem Todten und gesetzlich Unreinen in der Enthaltung von dem sittlich Todten und Unreinen u. s. f. „Die wahrhafte Negation wird in sich selbst wieder die gehaltvollste Position, wenn sie jede Bestimmung des Alten würdigt. Freilich wird dann nicht der Buchstabe des Alten als solcher aufgerichtet, sondern seine Idee, aber diese wird nur aus ihr selbst ihre eigene Bestimmung fassen, welche dem Jota und Strich des Alten parallel ist" — so Bruno Bauer (Synoptiker I. S. 327.). Wie oben (S. 140.) bemerkt wurde, könnten allerdings auch die προφῆται mit einbegriffen gedacht werden, wenngleich, wie V. 19. 20. zeigt, nur als beiläufige Nebenbeziehung.

Wie das γενέσθαι zu fassen, das mußte schon theilweise bei Erkl. des πληρῶσαι berührt werden. Es lassen aber viele Aeltere hierüber eine bestimmte und deutliche Aussage vermissen. Bei Hieron., noch mehr bei Hilarius, Euthym. tritt die typische Erfüllung in den Vordergrund, der erstere: ex figura litterae ostenditur, quod etiam, quae minima putantur in lege, sacramentis spiritualibus plena sint et omnia recapitulentur in eo, wofür er sich nachher auf die Opfer beruft und somit auch die Erfüllung der Ritualgebote voraussetzt. Bei Aug., der jedoch auch das prophetische Geschehen mit einbegreift, vorzüglich die Verwürklichung des ethischen Gesetzes in den Gläubigen durch die Liebe (s. ob. S. 132.). Einige wie Beda, Rupertus, Druthmar finden in der durch das ἰῶτα ausgedrückten Zehnzahl die specielle Beziehung auf den Dekalogus. Auf Gebot und Verheißung zugleich bezieht die Glossa ord. den Ausdruck: donec spiritualiter impleantur vel imperfecta perficiantur et significantia i. e. impletio consummentur. Aehnlich Este, Menoch., Tirin.

Die ältere luth. Exegeſe unter ausſchließlicher Beſchränkung der lex auf den decalogus findet darin nur die concio legalis hypothetica (ſ. ob. S. 40.), ſo daß das Moſaiſche: maledictus qui non permanserit in omnibus, quae scripta sunt in libro legis als Parallele angeführt wird, ſ. Chemnitz, Gerhard loci T. V. 65, Hunnius, Sarcer.: exaggerat Christus difficultatem legis et aeternam Dei voluntatem in servanda lege stabilit, ut sciamus legis impletionem non esse in nostris viribus. Bei Bucer und Bull. fällt auf die Auguſtiniſche Faſſung der Nachdruck und ſo auch Beng.: facta sunt et fiunt, etiam in Christianis: non erant facta ante illum. Wogegen Calv., Beza, Piſc. die ethiſche und prophetiſche Erfüllung annehmen, Aretius die durch Chriſtum ſelbſt. Socin geräth auf den vorher erwähnten Einfall, ἕως ἂν γένηται als eine durch Chriſti eigene Geſetzerfüllung eingetretene Zeitgränze anzuſehen, nach welcher die Abrogation der Ceremonialgebote ſtattgefunden: is autem sensus est, quod non prius futura esset abrogatio ulla praeceptorum illorum, quam illis plenissima aliqua ratione obtemperatum fuisset, nempe ab aliquo homine praestitum perfecte vel mininum praeceptorum istorum, id quod ab ipso Christo factum sine dubio est, dum hic in terris ageret, quo facto et ipso in coelos sublato, tum demum abrogatio facta est . . caeremonialium omnium. Wettſt., J. E. Mey. erklären von der Erfüllung des weiſſagenden Theils des Geſetzes. Nach Clericus, der ἕως im Sinne von sed nehmen will, ſoll nicht mit Grot.: donec omnia facta erunt überſetzt werden, ſondern da γίνεται νόμος ſo viel ſei als: integer manet, vielmehr: sed omnia praecepta erunt. Dieſen Sinn — nicht ſowohl des Erfülltwerdens, ſondern des in Geltungbleibens drücken die meiſten auf Clericus Folgenden aus: Elsner, Heum., Mich., Bahrdt, Roſenm. u. v. a. Durch Vermittelung des Zwiſchengedankens, daß „dieſes Geſchehen jedes Theils des Geſetzes niemals eintreten werde," kommt auch Mey. nur auf „die bleibende Verbindlichkeit." Aber auch nur bei der pro-

phetischen Aussicht eines Jer. K. 31, 33. stehn zu bleiben, soll diese nicht in der Gemeinde Christi ihre Erfüllung haben? Uebrigens ist Mey., wie auch Olsh., de Wette im Wesentlichen wieder der ethisch-typischen Fassung beigetreten, nur Ewald erklärt: „bis zum Ende der Welt, bis wohin eben sehr vieles schon im A. T. Geweissagte geschehen muß."

V. 19. Es folgt ein allgemeines Ergebniß für das Verhalten der Reichsgenossen zu dem Gesetz — wie der Zusammenhang mit V. 20. zeigt, mit besonderer Anwendung auf die jüdischen Gesetzeslehrer. So deutlich ist hier und V. 20. die anti-pharisäische Opposition, daß wenn hier und V. 20. Hilgenfeld (s. ob. S. 147.) und Köstlin nach dem Vorgange von Gfrörer, eine anti-paulinische Opposition sehen, wir nur abermals fragen können, ob das nicht am hellen Tage Kerzenlicht anzünden heiße. — Bull.: accusationem sibi intentatam tanquam per Antistrophen convertit in Pharisaeos. Theoretisch und praktisch muß also auch den *ἐλάχισται ἐντολαί*, dem *ἰῶτα κ. κεραία*, seine Anerkennung werden. Wie? indem sie in dem V. 18. erklärten Sinne zu ihrem Rechte kommen. In diesem Zusammenhange kann daher *λύειν* nicht, wie Cast., Beza, Pisc., Fr. wollen, im Sinne des Uebertretens der Gebote genommen werden, obwohl der Sprachgebrauch nicht widerstrebt, denn wenn auch bei *λύειν τὸν νόμον* in den von Bos, Schleusner u. a. hiefür angeführten Beispielen wie Joh. 5, 18. 7, 23., Palaephatus de incred. c. 53., der Begriff von *ἀκυροῦν* festzuhalten ist, so ist doch die Uebertretung nur eine species des irritum reddere und findet sich *λύειν τ. νόμον* und *τὸν ὅρκον* mit einander verbunden, Dion. Halik. hist. Rom. 5, 10.: *οὐδὲν καταλέλυται διὰ τ. ἐμὴν ἐπιείκειαν οὔτε νόμοι οὔτε ὅρκος*. Hier aber kann es nur den Sinn haben wie vorher *καταλύειν* = „für ungültig erklären," vergl. *οὐ δύναται ἡ γραφὴ λυθῆναι* (Joh. 10, 35.). Absichtlich und bewußt ließ sich nun von den Schriftgelehrten dergleichen nicht erwarten, es kann also der Ausdruck nur das Gegentheil von dem bezeichnen, was Christus in das *πληροῦν* gelegt hatte, jene äußerliche Gesetzesbeobachtung, welche das-

selbe thatsächlich nichtig machen hieß. *Τούτων* weist zurück auf die durch *ἰῶτα* und *κεραία* bezeichneten geringeren Bestandtheile der Gesetzgebung: der Gedanke steigert sich, indem schon die Abrogirung Eines derselben so folgenreich seyn soll; dieselbe Ausdrucksweise Matth. 25, 45.: *ἑνὶ τούτων τῶν ἐλαχίστων*. Weder ist daher mit Alberti eine Versetzung des Demonstr. anzunehmen, noch mit Krebs, B.-Cruſ. *τ. ἐλαχίστων* als näher bestimmende Appos. anzusehen: „auch nur der geringsten", wiewohl in der Poesie Aehnliches vorkommt (Kühner II. S. 145.).

Den christlichen Maaßstab an das *ἐλάχιστα* anlegend, haben nun Einige nur die Ritualgebote darunter verstehen zu können gemeint. So würde der Ausspruch eine Ermahnung, für jetzt noch *) es bei Beobachtung des Ceremonialgesetzes zu lassen, wie Tobler (Gedanken zur Lehre Jesu S. 69.) den Sinn angiebt: „Wer sämmtliche Mosaische Gebote für jetzt noch halten und so in ihrem rechten Ebenmaaß lehren wird, wie ich es thue, der ich doch das höhere geistige Gesetz kenne, der wird unter den Bürgern des Reichs Gottes hier und dort zu den Größten gehören." Allein das *ἰῶτα ἢ κεραία* umfaßt ja die Totalität des Gesetzes. Insofern nun der Erlöser die Pharisäer im Auge hat, läßt sich im Gegentheil sogar erwarten, daß er insbesondere an die Entkräftung ethischer Gebote denke, welche er Matth. 23, 23. ihnen zum Vorwurf macht und in ihren das Sittengesetz entkräftenden Gloſſen V. 21. 33. 43. nachweist, woraus indeß — da er eben sein Urtheil über das gesetzliche Institut ausspricht, nicht mit Mel., Calv., Beza, Chemnitz, Spanh., Rosenm., Mich. Baumg. zu folgern, daß er die Gebote des Dekalogus meine **) und nur ex mente Pharisaeorum von den kleinsten spreche, oder mit Gr. Schmid: partim ex mente sua, partim ex mente

*) Dieses für jetzt drückt auch Ulfilas aus: iþ saeiþ nu gatairi, qui nunc abrogat, allerdings aber nur im Gegensatz zu der nach göttlicher Veranstaltung am Weltende eintretenden Aufhebung.

**) Sogar die ausdrückliche Hinweisung auf den Dekalogus findet Glöckler, indem *ἐλάχιστος* auf den räumlichen Umfang desselben anspielen soll: „*τῶν ἐλαχίστων* d. i. nicht der unbedeutendsten, sondern: dem äußeren Umfange nach kleinsten, nämlich der sogenannten zehn Gebote" (!).

scribarum. Mel.: quid vocat minima? Profecto maxima sunt, dubitatio in corde de Deo, securitas etc. Sic loquebantur (tamen) Pharisaei et Dominus utitur verbo ipsorum. Allerdings gehört hieher der Nachweis, daß die pharisäische Casuistik mit der Unterscheidung der קלים וחמורים, der leichten und schweren Gebote, sich viel zu thun machte, wie jene Schriftgelehrtenfrage Matth. 22, 36. zeigt und die zahlreichen Belege von Wettst. und Schöttgen zu dieser St. und 22, 36. Im Allgemeinen waltete, wie in der Praxis der römischen Kirche die Tendenz, die Bedeutung der rituellen Gebote möglichst hoch zu treiben, sonst waren ihnen die קלים nach äußerlichem Unterscheidungskanon die negativ und positiv verbotenen, die schweren die, auf welcher die Ausrottung stand *). Der Gradunterschied wird nun hier ebensowohl als V. 22. von Christo anerkannt, aber die Größe der Verschuldung einer Mißachtung auch des geringeren Gebots eingeschärft. Von solchen Auslegern indeß, welche außer Acht ließen, daß hiebei die Identität des Mosaischen und des Sittengesetzes Christi vorausgesetzt ist (s. zu V. 21.), welchen daher, da von dem Antheil und Ausschlusse aus der *βασιλεία τ. οὐρ.* die Rede ist, die christlichen Gebote die Norm abgeben zu müssen schienen, wurde *τούτων* nicht auf den *νόμος* zurückbezogen, sondern, wie von Schöttgen, auf die vorhergehenden Makarismen, oder als Nachweisung auf die nachfolgenden Gebote Christi angesehen. So Chrys., welchem *ἐλάχιστοι* ein von Christo allen seinen Geboten nur aus Demuth gegebenes Prädikat ist, und mehrere Andere, der auctor op. imperf.: talis est mos loquendi in scripturis, quae post modicum dicturi sunt, quasi jam dicta demonstrantur Ps. 48., Mald., Grot., Beng., nach denen es eben nur auf die in der That geringeren der christlichen Gebote zu beziehen, für welchen

*) In Tanchuma fol. 72, 2 heißt es: „Wer nach dem Essen die Hand nicht wäscht, ist dem gleich, der einen Menschen todtgeschlagen." Dagegen erklärt der pentateuchische Midrasch דְּבָרִים רַבָּה sect. 6. den Ausspruch Sprüchw. 5, 6. אֹרַח חַיִּים פֶּן־תְּפַלֵּס eben vielmehr dahin, daß der Lebensweg, d. i. das Gesetz nicht abgewogen werden solle, da der Mensch nicht wisse, welchen Lohn Gott jedem bestimmt habe.

Gradunterschied von Orig. scharfsinnig der Kanon in Anwendung gebracht wird des größeren oder geringeren Umfanges der darin enthaltenen sittlichen Bestimmungen (in Matth. Opp. III. 831.). Näher schließt der auct. op. imp. aus dem Folgenden, daß unter den ἐλάχισται die affectus verstanden seyn müssen und entnimmt daraus auch zur Erklärung des ἐλάχ. κληθ. Folgendes: mandata Moysis in actu facilia et ideo in remuneratione modica, in peccato magna, mandata Christi in actu difficilia adeoque in remuneratione magna, in peccato minima. Von Hilarius u. e. a., welche jene Erklärung von τούτων theilen, wird dagegen dem minima sogar eine Beziehung auf das Dogma gegeben: minimum autem est omnium Domini passio et crucis mors, quam si quis tanquam erubescendum non confitebitur, erit minimum, confitenti vero magnae in coelo vocationis gloriam pollicetur — eine Deutung, die um so näher lag, wenn man mit Theoph. und Hieron. in dem ἰῶτα und κεραία Anspielungen auf das Kreuz Christi fand, „ἰῶτα der gerade Balken, κεραία der Querbalken." Die neueste Auslegung hat sich im Allgemeinen über den Sinn vereinigt. Stier: „Wer mit einem Gebote, das bei Moses für Israel geschrieben steht, gar nichts weiter anzufangen weiß, als zu sagen: das ist nun vorbei — der löset es auf. Wer aber in Allem einen innern bleibenden, jetzt noch uns angehenden Sinn und Gehalt liefet für sich und Andere, das ist der wahre Doktor der heiligen Schrift, nur wer mit dem A. T. einstimmig lehret, ein rechter Lehrer des Neuen Testaments." De Wette: „Denkt man an das Gesetz als ein organisches Ganzes, in welchem Alles Bedeutung hat, so verschwindet alle Schwierigkeit: auch dem geringsten der Gebote muß sein Recht geschehen, und die Idee, zu deren Darstellung es gehört, bewahrt und vollkommener verwürklicht werden, wie sich dieses z. B. an den Reinigkeitsgesetzen nachweisen läßt."

Auch darin, daß das in der ersten Hälfte die Warnung vor dem entkräftenden Lehren vorangestellt ist, giebt sich die Beziehung auf die damaligen Volkslehrer zu erkennen, vgl. die Worte Bullingers ob. S. 154. Ἐλάχιστος

ohne Artikel, wie der Gegensatz des Positivs *μέγας* zeigt: „ein sehr geringer", Luc. 12, 26. 16, 10., dagegen *ὁ ἐλάχιστος* 1 Kor. 15, 9. Vgl. auch das artikellose *ἔσχατος* K. 19, 30. In möglichster Strenge urgirt die Grabbestimmung Cocc.: nominabit eum minorem pueris in Christo, in quibus est aeque pretiosa fides ut in adultis 2 Petr. 1, 1. Zu *κληθήσεται* vgl. zu V. 9. Wäre aber eine solche Proportion von Vergehen und Vergeltung, wie sie hier aufgestellt wird, der Forderung der Gerechtigkeit gemäß? Soll für das geringste Vergehen eine der untersten Stellen die Vergeltung seyn, was dann für ein großes? Nur ex mente Pharisaeorum, meinte man, könne also das Prädikat *ἐλάχιστος* gebraucht seyn. Diese Auskunft hat sich uns indeß bereits als unzulässig erwiesen. Auf der anderen Seite wiederum, wenn die *βασ. τ. οὐρανῶν* das Reich der Vollendung bezeichnet, mußte sich die Frage erheben: können solche, die ein Gebot des Gesetzes für ungültig erklären, darin überhaupt noch eine Stelle erhalten? ein Bedenken, welches die von Olsh. beliebte Milderung des Vergehens nicht erledigt: „Der Herr redet von einem dem christlichen Princip angehörenden Standpunkte, auf welchem aber der Mensch doch ohne gehörige Ehrfurcht gegen Gottes Wort verfährt und verfahren lehrt und manche (scheinbar) unwesentliche Ordnungen des Gesetzes aufhebt." Durch das *διδάξῃ* wird jedoch, worauf M. Baumg. hinweist, die Schuld nicht unwesentlich erschwert, so daß solchen Gliedern der Gemeinde überhaupt eine Theilnahme am Gottesreich zuzugestehen, doch gewiß bedenklich ist. Daher denn Aug. und Hilar.: fortasse omnino non erit, quia ibi nonnisi magni esse poterunt, so auch Luth., Chemnitz, Calixt mit Verweisung auf das *οὐ μὴ εἰσέλθητε* V. 20., Episc., Wolf, Kypke u. v. a. Daß diese Auskunft willkührlich, erweist der Gegensatz von *μέγας*, statt dessen ein *οὐδὲν κληθ.* erwartet werden müßte; die Steigerung aber von *μικρότερος* und *μείζων ἐν τ. βασ. τ. οὐρ.* findet sich auch K. 11, 11. Noch augenfälliger verfehlt ist die Erkl. von J. E. Meyer: nach ihm soll *ἐλάχισται* angeben, „was jedes einzelne Mosaische Gebot für sich ist, nämlich ein kleinstes

— seinem buchstäblichen Sinn nach nämlich, abgesehen von seiner Intention, und deshalb werth aufgehoben zu werden. Da aber seiner Intention nach jedes Mosaische Gebot ein großes ist, so ist der Löser eines kleinsten Gebots zugleich der Löser eines großen und ein solcher kann daher *ἐλάχιστος ἐν τῇ βασ. τ. οὐρ.* genannt werden." Aber *ἰῶτα κ. κεραία* hatte doch eben auf einen Gradunterschied der Gebote hingewiesen, und wie hätten alle Mosaischen Gebote ohne Weiteres *αἱ ἐλάχισται* genannt werden können ohne Angabe des Gesichtspunktes, unter welchem dies geschehe? — Andere daher verstanden unter der *βασ. τ. οὐρ.* nicht das Gottesreich im letzten Stadium seiner Vollendung, nicht das regnum gloriae, sondern in seinem diesseitigen Stadium, in der Kirche. So erhielt denn das richterliche Urtheil allerdings Milderung. Gregor M.: doctor qui solvit mandatum minimum, minimus in ecclesia vocatur, quippe cuius vita despicitur, so Zw., Beza, Beng. zur deutschen Uebers.: regni coelorum haeredes ubi de tali quaestio inciderit, dicent: parvus est, nullus est, Mich. Baumg., welcher *ἐξουθενημένοι ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* 1 Kor. 6, 4. vergleicht. Derselbe Zwiespalt in der Erklärung der *βασιλ. τ. οὐρ.* auch in anderen St. wie V. 20. Wo nun im N. T. die Futura vom Gericht gebraucht werden, kann kein Zweifel seyn, daß überall von dem Gericht *ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ* die Rede ist, so ausdrücklich Matth. 12, 41. 42.; vgl. das *οὐ μὴ εἰσέλθητε* V. 20., *ἔνοχος ἔσται* V. 22., *ὁμοιωθήσεται* 7, 26., *κρινεῖ* Röm. 2, 27., *δικαιωθήσεται* Röm. 3, 20., *κληρονομήσουσι* 1 Kor. 6, 9., *ζημιωθήσεται* 1 Kor. 3, 15. u. v. a. Ebenso klar geht aber auch aus mehreren dieser Stellen hervor, daß in dieses Schema des letzten Gerichts nur die Idee des richterlichen Urtheils, der sittlichen Werthbestimmung überhaupt gelegt ist. Aus diesem Grunde kommt es vor, daß die Lesart zwischen dem Futurum *κρινεῖ* und dem Präsens *κρίνει* schwankt, wie z. B. 1 Kor. 5, 12., daß Luth. zuweilen im Futur. übersetzt, zuweilen im Präs. Röm. 3, 30., zuweilen wie Röm. 3, 20.: „mag gerechtfertigt werden", vgl. die 5te A. meines Comment. z. Br. an d. Röm. zu 2, 6. Unter diesen

Umständen läßt sich an Stellen wie die vorliegende die Frage, in welchem Stadium des Gottesreiches das Gericht sich vollziehen werde, eigentlich gar nicht aufwerfen, da ohne temporale Beziehung nur die allgemeine sittliche Werthbestimmung über ein gewisses Verhalten zum göttlichen Gesetz ausgesprochen wird. Ein zum Ziel führender Fingerzeig liegt zunächst in der schon von Calv., Spanh. gemachten Bemerkung, daß zwischen *τῶν ἐλαχίστων* und *ἐλάχιστος* eine allusio, eine *ἀνταναάκλασις* stattfinde — wie Beng. treffend sich ausdrückt: est ploce. Pro eo ac nos tractamus verbum dei, deus non tractat, Joh. 17, 6. 11. Apoc. 3, 10., und auch schon Luth.: „Wie er's für ein kleines hält, daß er Gottes Gebot verachtet, also soll er auch verachtet und weggeworfen werden." Die Correspondenz von Vergeltung und Vergehen ist daher nicht peinlich zu pressen; überdies ist ja aber auch das artikellose *ἐλάχιστος* „ein sehr geringster" nur ein relativer Begriff. Nichts mehr liegt demnach in dem Ausdrucke als der Gedanke, daß in dem göttlichen Urtheile über den Menschen die Stellung Gottes zum Menschen der Stellung, welche der Mensch sich zum Gesetz giebt, entspreche — mit andern Worten: das Gesetz Gottes ist die absolute Norm für das sittliche Gericht des Menschen (1 Kor. 7, 19.).

V. 20. Wie die Anknüpfung durch *γάρ* zeigt, soll der Gedanke unterstützt werden, daß es nicht durch die damaligen Volkslehrer, sondern nur durch ihn selbst zu einer vollkommenen *πλήρωσις* des Gesetzes komme und zwar als Lehre und als That, vgl. vorher das *ποιεῖν* und das *διδάσκειν*. Mit Olsh. den Uebergang von V. 19. zu V. 20. darin zu finden, daß auf das Verbot eigenmächtigen Lösens das des „eigenmächtigen Festhaltens" folge, ist darum unmöglich, weil vom Festhalten nicht die Rede ist. — *Πλεῖον τῶν γραμμάτων* verkürzende Vergleichung statt *τῆς δικαιοσύνης τ. γρ.* wie z. B. Joh. 5, 36. Winer 6. A. S. 219., auch bei den Griechen Kühner II. §. 749. *Περισσεύειν πλεῖον* verbunden statt des Gen. der Vergleichung, oder statt *παρὰ* oder *ὑπέρ*, wie es sonst vorkommt. — Unbedeutendere Zeugen stellen *ὑμῶν* vor *ἡ δικ.* — allerdings zur Betonung des Gegensatzes passend, doch wohl nur eben

durch diese Intention veranlaßt. — Schriftgelehrte und Pharisäer sind für das Volk die Vorbilder gesetzlicher Frömmigkeit — wie überall der traditionellen Frömmigkeit des großen Haufens das orthodoxe Wissen als Maaßstab für das Wesen gilt Matth. 23, 23.; von den Schriftgelehrten — bei Luk. *νομικοί*, gehörten die meisten, wenngleich nicht alle, zur Pharisäerpartei (Luc. 11, 44. 45. Apg. 23, 9.). Diese aber galt als die *ἀκριβεστάτη αἵρεσις τῆς Ἰουδαϊκῆς θρησκείας* Apg. 26, 5. und genoß nach Josephus die größte Anerkennung bei dem großen Haufen. *Τοσαύτην ἔχουσι τὴν ἰσχυν παρὰ τῷ πλήθει, ὡς καὶ κατὰ βασιλέως τι λέγοντες καὶ κατὰ ἀρχιερέως εὐθὺς πιστεύεσθαι* (Jos. antiqu. 13, 10, 5.). Uebrigens bilden sie nicht in unserm Sinne eine Sekte, sondern im griechischen Sinn eine *αἵρεσις* — die jüdischen Schriftsteller brauchen nur den Ausdruck חֵלֶק, eine Abtheilung, und nicht als zahlreich können sie angesehen werden: zu Herodes Zeit nach Jos. (antiqu. 17, 2. 4.) nur 6000. Noch weniger zahlreich sind Sadducäer und Essäer. So entsteht die Frage: welche Parteistellung und Geistesrichtung haben wir bei den Uebrigen anzunehmen und aus welcher hat Christus die Mehrzahl seiner Anhänger gewonnen? Diese interessante und für die christliche Urgeschichte wichtige Frage habe ich in dem Comm. zum Br. an d. Hebr. 3. A. in der Einl. K. V. zu beantworten gesucht. Es ergiebt sich aus dieser Untersuchung, daß wir auch nach talmudischen Zeugnissen eine Partei gesetzlich Frommer anzunehmen haben, die keiner der herrschenden Schulen zugethan — die Vorläufer der Karäer. Es sind dies die *προσδεχόμενοι τ. παράκλησιν τοῦ Ἰσραήλ* (Luc. 2, 25. 38.), und auch von ihnen werden wir uns manchen bei der Bergpredigt als Zuhörer gegenwärtig zu denken haben, dessen Herz diesen und anderen Schilderungen einer geistigen Gesetzerfüllung freudig entgegenschlug. Aber auch unter den Pharisäern selbst haben wir eine Anzahl aufrichtiger Israeliten anzunehmen, welche, wenn auch in der Tradition befangen, dennoch, wie mancher in den Satzungen seiner Kirche befangene Katholik, redlich das Wohlgefallen Gottes auch auf dem Wege einer innerlichen Gesetzerfüllung

ſuchten. Schon die Beiſpiele von Nikodemus, Joſeph von Arimathia, Gamaliel bezeugen dies, desgleichen der Schriftgelehrte Mrc. 12, 28., wenn wir denſelben den Phariſäern beizählen dürfen. Und auch der Talmud giebt in einer St., nachdem er die mancherlei Arten der Scheinfrömmigkeit aufgezählt hat, ein Zeugniß dafür. Der merkwürdige Ausſpruch der Gemara tract. Sota f. 22, 2. (vergl. d. rabbin. Comm. in Surenh. Mischna III. 219.) zählt 7 Klaſſen von Phariſäern auf: 1) die Sichemiten, welche ihre Werke um der Menſchen willen thun, wie die Einwohner Sichems, die ſich nicht Gott, ſondern den Iſraeliten zu Gefallen beſchneiden ließen, 2) die Schleicher, welche aus falſcher Demuth kaum den Fuß heben, 3) die Blindſchleicher, welche faſt die Augen zumachten, um keine Frau anzuſehen, 4) die Bedrückten, die immer das Haupt neigten, 5) die Ueberſchwänglichen, welche ſich rühmten, mehr zu thun, als was das Geſetz gebietet, 6) die Phariſäer aus Lohnſucht, 7) die Phariſäer aus Furcht vor Strafe. Eben daſelbſt wird indeß folgender Ausſpruch des Königs Jannäus angeführt: er ſprach auf dem Todtenbette zu ſeiner Frau: אל תתיראי מן הפרושים ולא ממי שאינן פרושים אלא מן הצבועין שדומין לפרושין „fürchte dich nicht vor den Phariſäern, noch vor denen, die nicht Phariſäer ſind, ſondern vor den Geſchminkten, welche den Phariſäern ähnlich ſind.“

Werden wir nun unter der Gerechtigkeit der Phariſäer und Schriftgelehrten, von der hier der Erlöſer ſpricht, mit Chryſ., Euthym., Epiſc., Janſen, Wettſt. die Gerechtigkeit jenes beſſeren Theils der Phariſäer zu verſtehn haben? Wohl ließe ſich für dieſe Anſicht ſagen, daß über die gemeine Scheinfrömmigkeit des großen Haufens der Phariſäer, welche auch der Talmud ſelbſt zu ſtrafen nicht unterläßt, ſich zu erheben doch eben kein beſonderer Vorzug ſeiner Jünger geweſen wäre, auch dürfte der Standpunkt ſelbſt dieſes beſſern Theils über diejenigen Forderungen nicht hinausgegangen ſeyn, welche im Nachfolgenden als die gangbaren Auffaſſungen des Geſetzes angegeben werden. Zunächſt wird indeß eine Beſchränkung dieſer Art durch den Wortlaut des Ausſpruchs nicht gerechtfertigt; ferner

kam es doch nur darauf an, den Blick des Volkes von derjenigen Klasse abzuwenden, auf welche es als auf seine Vorbilder hinblickte; endlich darf nicht außer Acht gelassen werden, daß es hier und im Folgenden zugleich auf eine Rechtfertigung des Verhaltens Jesu zum Gesetz denen gegenüber abgesehen ist, welche vorzugsweise darauf Anspruch machten, die Gesetzeshalter und Bewahrer zu seyn, und in dieser Zuversicht ihren Angriff auf Christum richteten. Demnach werden wir dabei stehn bleiben müssen, daß die Anklage Jesu gegen die ganze Klasse im Allgemeinen gerichtet ist, wobei die Ausnahmen nicht in Betracht kommen. Mit strenger Festhaltung der Beziehung einerseits auf die Pharisäer als die bisherigen Volkslehrer, andererseits auf die Apostel als die an ihre Stelle tretenden, will Calv. diese *δικαιοσύνη* auf die Rechtbeschaffenheit der Lehre beschränken. Aber nach dem ganzen Context von V. 17—19., auch nach dem *ποιεῖν καὶ διδάσκειν*, ist klar, daß das falsche Lehren eben nur als das Mittel gedacht ist, es zu der wahren Gesetzerfüllung nicht kommen zu lassen; auch läßt doch *δικαιοσύνη* nicht an die theoretische Unbescholtenheit denken. Noch weniger kann bei dieser Tendenz der Rede (vgl. S. 174.) die verlangte höhere *δικ.* die just. imputata seyn, welche Glass., Calov, Cruc. eintragen wollen. — *Οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τ. βασ. τ. οὐρ.* Auch hier will Beza die Erkl. von der ecclesia militans festhalten: indigni estis, qui in ecclesia doceatis, doch ist klar, daß die Vorstellung auch hier auf die Reichsgenossenschaft in ihrer Vollendung geht, auf die *βασιλεία ἑτοιμασμένη ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* Matth. 25, 34.

Die ideale Gerechtigkeit und Gesetzerfüllung im Gegensatz zu der beschränkten pharisäischen (V. 21—48.).

Im Allgemeinen ist hier näher auf die §. 5. der Einl. berührte Frage einzugehn, ob in dem nachfolgenden Gegensatz der *νομοθεσία* des Erlösers zu den Gesetzesaussprüchen ein entweder relativer oder absoluter Gegensatz liege oder nur zu der gangbaren Art seiner Auffassung und Erklärung.

Von den Auslegern der griechischen Kirche, der Mehrzahl der kath., der Socin. und Arminianische Ausleger wurde das Erstere angenommen, doch nur relativ, insoweit das Unvollkommene in conträren Gegensatz zu dem Vollkommneren tritt. Am stärksten und unzweideutigsten spricht sich hierüber Chrys. aus, welcher ausdrücklich hervorhebt, daß der hier Sprechende kein anderer ist, als der Logos als pädagogischer sinaitischer Gesetzgeber: *δύο ταῦτα δεῖξαι βουλόμενος, ὅτι τε οὐ μαχόμενος τοῖς προτέροις, ἀλλὰ καὶ σφόδρα συμφωνῶν ταῦτα νομοθετεῖ, καὶ ὅτι εἰκότως καὶ σφόδρα εὐκαίρως τὰ δεύτερα ἐκείνοις προστίθησιν. ὅπερ ἵνα καὶ σαφέστερον γένηται, αὐτῶν ἐπακούσωμεν τῶν τοῦ νομοθέτου ῥημάτων· τί οὖν αὐτός φησιν; ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις, οὐ φονεύσεις. καίτοι ὃ καὶ ἐκεῖνα δοὺς, αὐτός ἐστιν· ἀλλὰ τέως ἀπροσώπως αὐτὰ τίθησιν. εἴτε γὰρ εἶπεν, ὅτι ἠκούσατε, ὅτι εἶπον τοῖς ἀρχαίοις, δυσπαράδεκτος ὁ λόγος ἐγίνετο καὶ πᾶσιν ἂν προσέστη τοῖς ἀκούουσιν· εἴτε αὖ πάλιν εἰπὼν, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις παρὰ τοῦ πατρός μου, ἐπήγαγεν, ἐγὼ δὲ λέγω, μείζων ἂν ἔδοξεν εἶναι ὁ αὐθαδιασμός. διὸ δὴ ἁπλῶς αὐτὸ τέθεικεν, ἐν μόνον ἀπ' αὐτοῦ κατασκευάζων, τὸ δεῖξαι ὅτι εἰς καιρὸν ἦλθε τὸν προσήκοντα ταῦτα λέγων ... ἐρωτήσωμεν τοίνυν τοὺς τὸν νόμον ἐκβάλλοντας, τὸ μὴ ὀργίζεσθαι τῷ μὴ φονεύειν ἐναντίον, ἢ μᾶλλον ἐκείνου τελείωσις τοῦτο καὶ κατασκευή; εὔδηλον, ὅτι τοῦτο ἐκείνου πλήρωσις καὶ μεῖζον τούτου ἕνεκεν. ὁ γὰρ πρὸς ὀργὴν οὐκ ἐκφερόμενος, πολλῷ μᾶλλον τὰς χεῖρας καθέξει παρ' ἑαυτῷ.* Indem Orig. auf der einen Seite sich gegen diejenigen verwahrt, welche bei der Schriftauslegung am Buchstaben kleben, auf der andern gegen diejenigen, welche dem tieferen Sinn zu Liebe den Buchstaben ganz fallen lassen, beruft er sich auf das: dictum est antiquis: non occides, und setzt hinzu: hoc observant et Pharisaei, wozu dann aber für die Jünger noch hinzugekommen sei: si quis iratus fuerit etc. und dies sei die abundantia justitiae (in Num. hom. XI. T. II. S. 305.). Basilius in Bezug auf den anscheinenden Widerspruch zwischen Matth. 5, 34. und Ps. 15, 4. hinsichtlich aller Gebote der Bergpredigt:

πανταχοῦ τοῦ αὐτοῦ σκόπου ἔχεται ὁ κύριος, προλαμβάνων τ. ἁμαρτημάτων τ. ἀποτελέσματα, καὶ ἐκ τῆς πρώτης ἀρχῆς ἐκτέμνων τ. πονηρίαν (Hom. in Ps. 14. T. I. S. 356.). In demſelben Sinne ſagt Gregor von Nyſſa, daß, um die Meineide abzuſchneiden, ſogleich der Eid ſelbſt, und, um den Mord zu verhindern, ſofort der Zorn verboten ſei (Hom. XIII. in cant. cant. T. I. S. 657.)*). Uebereinſtimmend der Socinianer Przipcov (bibl. fratr. Polon. T. IX. S. 7.): ex dictis patet, quanto plenius et perfectius lex Christi quam Mosis delictis homicidiorum occurrat, quae non tantum arboris hujus infelicis truncum, sed imas ejus radices earumque fibras exscindit. Von Manichäern und antijudaiſtiſchen Gnoſtikern wurde dieſe Verbeſſerung bis zum Gegenſatz geſpannt, ſo ſagt der Valentinianer Ptolemäus (ad Floram, in opp. Iren. ed. Massuet S. 360.) zu Matth. 5, 39.: *τὰ δὲ ἐναντία ἀλλήλων εἰσὶν ἀναιρετικά*. Dies nun iſt ebenſowenig die Meinung von Socinus und Epiſcopius, als die der Kirchenväter; Socin.: opponit non ut contraria sed ut perficientia eam legis partem, doch bleiben dieſe ſocinianiſchen Erklärer ſich nicht getreu, denn zu V. 28. bemerkt Socin.: sic plane demonstrat, se illud non explanare velle, sed aliquid diversum ab isto proponere; in Bezug auf das Gebot des Eides bemerkt Völkel de vera religione l. IV. c. 13.: in antecedentibus verbis e Mose depromptis, quibus sua Christus ita opposuit, ut quod in illis conceditur, in his prohibeatur etc. Auch ſtand bei den Socinianern und Arminianern dieſe Anſicht im Zuſammenhange mit ihren übrigen Anſichten von der altteſtamentlichen Oekonomie, wie denn Völkel ausführt, die unvollkommneren Forderungen des Geſetzes ſtänden in Proportion zu den unvollkommne-

*) So lautet auch die Erklärung unter dem Abſchnitte: *πῶς πληρωτὴς τοῦ νόμου γέγονεν ὁ Χριστός· καὶ τίνα τούτου ἔπαυσεν, ἢ ἐνήλλαξεν ἢ μετέθηκεν*; in den constit. apost. l. VI. c. 23. In welchem Sinne mag aber dort nachher der Satz ausgeſprochen ſeyn: *οὐ νόμον οὖν περιεῖλεν ἀφ' ἡμῶν, ἀλλὰ δεσμά*? Die geſetzliche Faſſung des Chriſtenthums waltet in eben dieſem Abſchnitte ſo vor, daß es nicht im pauliniſchen Sinne geſagt zu ſeyn ſcheint.

ren Verheißungen bloß irdischer Güter. Mit energischem Protest erhob sich, nach dem Vorgange der abendländischen Kirchenlehrer wie Aug. im Kampf mit den Manichäern: non ait donec addantur quae desunt, sed donec omnia fiant (T. VIII. 220.), Hieron., Hilar. — gegen diese Auffassung des Abschnittes die protestantisch kirchliche Dogmatik und behauptete — einestheils gestützt auf alttestamentl. Aussprüche wie Ps. 19, 8. 5 Mos. 30, 19., in denen das Gesetz vollkommen heißt, anderentheils auf Aussprüche Christi, welche diese Vollkommenheit voraussetzen wie Luc. 10, 28. — die Absolutheit des alttestamentl. Sittengesetzes. Man sehe nur, wie Luther im großen Katech. aus den zehn Geboten die tiefste Sittenlehre entwickelt, wenn auch zuweilen mit dem durchblickenden Bewußtseyn, den Text eben nur zu ziehen. Wie streng sich in dieser Hinsicht früher die Parteien entgegentraten, mögen die einleitenden Worte einerseits bei Chemnitz, andrerseits bei Wolzogen und Maldonat zeigen. Chemnitz beginnt den Abschnitt mit den Worten: totus hic locus obscuratus, imo foede depravatus fuit ab illis, qui existimarunt, Christum hanc suam explicationem opponere ipsi legi divinae. Dagegen Wolzogen: antequam ipsa verba explicemus, indicandus nobis est crassus valde et perniciosus error, qui fere omnibus interpretibus a Papismo alienis communis est veraeque pietati, quam evangelium exposcit, vim omnem adimit, quod scilicet Christus nova sua praecepta, de quibus in hac parte agit, non Mosaicae legi, sed tantum falsis interpretationibus scribarum et Pharisaeorum opposuerit, und Maldonat: omnes haereticorum interpretes pro comperto habent (spiritus enim sanctus illis, opinor, revelavit) Christum non legem, sed scribarum et Pharisaeorum traditiones interpretationesque corrigere; eaque de re impudenter veteres auctores, quod aliter senserint, reprehendunt*). Mit wenigen Ausnahmen wie Neander, Bleek

*) Wie ist Corn. a Lapide zu der Behauptung gekommen, daß gerade Mald. hier bloß den Gegensatz gegen pharisäische Auslegungen finde? Er setzt ihm entgegen: verius est, Christum tam legi quam scribis se opponere.

a. a. O., Hofmann Schriftbeweis I. 524., folgen die neueren Ausll. der protest. Ansicht: Kuin., Fritzsche, Olsh., Mey., de W., B.-Crus., Mich. Baumg., Stier, Nagel a. a. O., Ritschl (altkath. Kirche S. 31.), Ewald, Lechler. Der letztere: „Eine solche Grundansicht setzt zweierlei voraus: 1) daß Jesus im A. B. bereits die Grundzüge aller wahren Religion fand, selbst also nichts aufstellen wollte, was derselben entgegen wäre, wie wir ihn ja auch sonst immer reden hören, 2) daß er im geraden Gegensatze zu der bisherigen Art das A. T. zu verstehen und anzuwenden, einen ganz andern Begriff derjenigen vollkommenen Religion hatte, welche auch das A. T. eigentlich wollte, nur daß sie bisher noch nicht würklich erfüllt und ins Leben getreten war". Gegen die Annahme einer äußerlichen Ergänzung, einer Correction des Mosaischen Gesetzes haben wir uns schon oben S. 135. aussprechen müssen. Die ganze Stellung, welche der Erlöser dem Gesetz gegenüber einnimmt, spricht dagegen. Wo er den Pharisäern und ihren Traditionen sich entgegenstellt, ist es nur das Gesetz selbst, das er ihnen entgegenhält Matth. 15, 3., V. 6.: *ἠκυρώσατε τὴν ἐντολὴν τοῦ θεοῦ διὰ τὴν παράδοσιν ὑμῶν*, Joh. 5, 45.: *μὴ δοκεῖτε, ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν, Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλπίκατε.* So eben hatte er V. 18. ausgesprochen, daß das Gesetz zur vollkommnen Realisirung kommen müsse, V. 19. die Erklärung abgegeben, daß es in seiner ganzen Totalität heilig sei, V. 20., daß die Gerechtigkeit seiner Jünger — nicht über das Mosaische Gesetz, sondern über die gesetzliche Frömmigkeit der Repräsentanten des Gesetzes hinausgehn müsse. Nach des Erlösers Anschauung kommt das ganze Gesetz im Princip nur auf das Eine Gebot zurück, Gott zu lieben über alles und den Nächsten wie sich selbst. Auch die paulinische Stellung zum Gesetz ist keine andere, als daß er die gesammte neutest. Heilslehre, wie vielmehr das christliche Sittengesetz (Röm. 13, 9.), verhüllterweise bereits in Gesetz und Propheten enthalten weiß (Röm. 3, 21. 16, 26.). Für die Consequenz einer superstitiösen Verehrung für den codex mag

man diese Ansicht vom A. T. halten, aber Eigenthum Christi und der Apostel ist sie (s. oben Lechler). Was ist es, was dies zweifelhaft machen könnte? Schon von Socin wurde auf folgende von Neander und Bleek neuerdings geltend gemachte Bedenken hingewiesen: 1) daß großentheils wörtlich die altteſt. Gebote ihrer buchstäblichen Form nach angeführt werden. Wenn aber zugegebnermaßen V. 21. 35. 43. dies nicht der Fall ist, sondern die pharisäische Erklärung hinzugefügt wird, wenn V. 31. im Interesse der Relaxirung eine Auslassung stattfindet, berechtigt dies nicht zu der Voraussetzung, daß wo dieses nicht geschieht, wie V. 27. 38., das Gebot des A. T. auf die in der Antithese Christi angedeutete relaxirende Weise gemißdeutet worden? 2) daß man die Worte *ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις* nicht wohl anders verstehn könne, als: „es ist zu den Alten (also zu den Vätern in der Zeit der Bekanntmachung des sinaitischen Gesetzes) gesagt worden", da bei der Erkl. „von den Alten" *τοῖς πρεσβυτέροις* (?) erwartet werden mußte. Ueber dieses Bedenken wird sofort gehandelt werden. Gerade das schlagendste Bedenken ist von Neander mit Stillschweigen übergangen worden, daß V. 32. das *ἐγὼ δὲ λέγω*, wie es scheint, nicht bloß einen relativen, sondern einen absoluten Gegensatz einführt — im A. T. Zulassung der Scheidung, im N. T. überhaupt keine Scheidung. Wird nicht aber gerade in diesem Falle durch die Art, wie sich Christus Matth. 19, 8. 9. über dieses Scheidungsgebot bei Moses erklärt, ganz deutlich, daß er selbst sich hier bewußt war, nichts Neues zu geben, sondern nur das principiell schon Vorhandene von seiner temporalen Schranke zu entbinden, aus seinem Keim zu entwickeln? Sein kategorisches Verbot der Scheidung — nicht als eine Correctur des Gesetzes aus eigner Machtvollkommenheit stellt er es dar, sondern als Forderung des Wortes Gottes: *οὐκ ἀνέγνωτε κτλ.* Das Mosaische Gebot — nur eine Erlaubniß und zeitweilige Concession ist es an die damalige Schwachheit (*ἐπέτρεψε*, nicht *ἐνετείλατο*): er selbst aber, dessen Aufgabe das *πληροῦν* ist, bringt das, was die ursprüngliche Intention Gottes war, theoretisch und prak-

tisch zur Erscheinung. „Auch in dieser Beziehung verfährt Christus also nicht „auflösend", sondern „erfüllend", indem er die Hauptabsicht des Mosaischen Ehegesetzes, der sündlichen Willkühr Schranken zu setzen, welche der Herzenshärtigkeit wegen nur halbwegs erreicht werden konnte, vollkommen und rein durchführt" (Lechler a. a. O. S. 809.). Es überrascht, diese Fassung zunächst bei einem Ausleger des Mittelalters zu finden, bei Druthmar. Nur bei denjenigen Geboten habe sich Christus zu Moses in Gegensatz gesetzt, wo das antiquis im Text fehle, aber auch da trete Christus nicht der Intention Gottes und des Gesetzgebers entgegen: non praecipit Deus, sed concessit Moyses populo adhuc rudi et carnali. Ferner hat Przipcov, obwohl er eben so entschieden als geschickt dafür streitet, daß Christus nicht den Schriftgelehrten, sondern dem Gesetz selbst gegenübertrete, dennoch urgirt, der scopus, die intentio legis Mosaicae gehe, und zwar vermöge des Gebots, Gott über alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, auf das von Christo gelehrte Sittengesetz hin, s. bibl. fratrum Polon. T. IX. S. 210. 231. — Was die abweichende Fassung von Hofmann betrifft, so stimmt sie der Sache nach mit der von uns vertretenen überein, nur wird hervorgehoben, daß Christus durch den Hinweis auf die Schrift im Ganzen zur Erfassung des einzelnen Gebots in seinem tiefern Grunde führen wolle*). „Im Gegensatze gegen die pharisäischen Schriftgelehrten, welche die Pflicht auf das einzelne Gebot und Verbot, auf seine Einzelheit und Buchstäblichkeit beschränkten, lehrt er den einigen Willen Gottes an die Menschen, wie ihn die einige und ganze Schrift bezeugt". Aber auf diesen Gegensatz der Schrift nach ihrer Totalität und des Gebotes in seiner Einzelheit wird nirgend hingewiesen, und wäre es geschehn, so würde es auch kaum in dieser Form der Entgegensetzung des Ganzen und des Einzelnen geschehn seyn, so hätte ja

*) Eben dies ist die Ansicht Bucers zu V. 21.: Quemadmodum consummatio legis adeoque et germanae justitiae dilectio est, ita hanc Christus ubique unice urget .. hinc est quod et in praesenti ea praecepta explicanda potissimum desumit, quae ad eandem propius pertinent.

nur auf das höchste Gebot, Liebe Gottes über Alles, als Kanon für das Verständniß der einzelnen Gebote hingewiesen zu werden brauchen; endlich kann nicht eben die Mtth. 19. gegebene Rechtfertigung des Scheidungsverbots zum Beweise angeführt werden, daß der Erlöser schon in dem einzelnen Gebote die Aufforderung fand, es tiefer zu verstehn? Was aber das Verhältniß dieser Forderung zur Kraft der Erfüllung betrifft, so wird von Hofmann eben so scharf als richtig bemerkt: „Da kommt nun freilich die Rede nicht darauf, daß die Gesinnung die Fähigkeit oder der Glaube die Kraft zur Gesetzerfüllung sei; aber der Glaube an Jesus tritt auch nicht bloß neben die Erfüllung des vollkommenen Gesetzes, sondern der Herr setzt ihn bei denen voraus, welchen er zumuthet, eine bessere Rechtbeschaffenheit zu erzeigen, als die Pharisäer. Weil sie an ihn glauben, darum richtet er sein Wort an sie: ihr Glaube ermöglicht ihnen eine Sinnesweise, welche er von der ihn neugierig umdrängenden Menge umsonst verlangen würde. Hinwieder aber würde die Seinen ihr Glaube an ihn, wenn er dieser von ihm erforderten Sinnesweise entbehrte, des Himmelreichs nicht theilhaftig machen, weil er dann eben der Glaube nicht wäre, welchen seine Person fordert“ (Schriftbeweis I. S. 526.).

Ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις. Es wurde in dem Bisherigen ausgeführt, daß nicht dem Gesetze, sondern der gangbaren pharisäischen Auffassung desselben Christus entgegentrete. Die angeführten Worte scheinen das Gegentheil auszusprechen, wenn sie mit Vulg., Peschito, Luth. übersetzt werden: „ihr habt gehört, daß zu den Alten gesagt ist“, denn an welche Alten, als die zur Zeit Mosis könnte man alsdann denken? — Was zunächst das *ἠκούσατε* betrifft, so versteht die gangbare Erkl. der älteren protest. Exegeten darunter die Versicherungen, durch welche die Schriftgelehrten das, was sie lehrten, als Tradition aus der Mosaischen Zeit ans Herz zu legen pflegten. So Bucer, Chemnitz, Cr. Schmid, Cocc., Calov, auch Este. Pricäus will Ps. 44. vergleichen: *τοῖς ὠσὶν ἡμῶν ἠκούσατε, οἱ πατέρες ὑμῶν ἀνήγγειλαν ὑμῖν.* Spanh.: ve-

stris doctoribus illud frequenter in ore, dictum esse jam olim majoribus vestris (fehlt doch auch das ἠκούσατε in V. 31.). Vielmehr wäre auf den rabb. Sprachgebr. zu verweisen gewesen, wo שמע, שמועה von der mündlichen Tradition steht, vgl. z. B. Maimon. de fundam. legis 9, 8. אם עקר דבר מן דברים שלמדנו מפי שמועה „wer etwas von dem verwirft, was wir aus der Ueberlieferung gelernt". Allein diese Ueberlieferung zu lernen, war nur Sache der Schriftgelehrten. Ganz ungehörig ist, was Drusius, Clericus von den verschiedenen Auslegungsmethoden der Juden beibringen über die wörtliche Interpretation בַּשְׁבַּע oder פְּשׁוּט, wonach hier von der unter dem Namen בַּשְׁבַּע bekannten wörtlichen Interpretation des Dekalogus die Rede seyn soll. Der Ausdruck ist vielmehr daraus zu erklären, daß dem Volk und den App., welche doch hier die Angeredeten sind, das mosaische Gesetz auf keine andere Weise bekannt wurde, als durch die Vorlesung der 54 Gesetzesparaschen (vgl. Apg. 15, 21. Joh. 12, 34. Röm. 2, 13.), woher auch die Benennung des Bibeltextes שְׁמַעְתָּא d. i. der vernommene Bibeltext, s. Buxtorf lex. talm. s. h. v. und Bashuysen clavis talm. S. 208. An unserer Stelle deutet nun diese Ausdrucksweise darauf hin, daß das Volk nur vermittelterweise — und zwar nicht durch die rechte Vermittelung — das Gesetz kenne. — Das erhobene Bedenken aber würde am ehesten sich erledigen, dürfte man in ἐρρέθη*) τοῖς ἀρχαίοις den Dativ ablativisch fassen, wie dies nach dem Vorgange von Camerarius**), Beza, Piscator von vielen ältern und neuern Auslegern geschehen ist, von Kypke, Krebs, Kuinöl, Fritzsche, Olsh., Mich.

*) Ueber ἐῤῥήθη (cod. D E und ἐῤῥέθη, welches letztere wahrscheinlich nur bei Nichtattikern, s. Lobeck ad Phrynichum S. 447., Buttm. ausf. Gramm. II. 121.

**) Der erste, bei welchem diese Construktion sich findet, ist der persische Uebersetzer in der Polygl. V. 27. كه اولیان گفتند „daß die Alten sagten." V. 21. u. 33. dagegen hat er كه با پیشینیان گفته شد „daß zu den Alten gesagt ist." Die Wheloc'sche persische Uebers. (Lond. 1657.) hat überall با پیشینیان „den Alten."

Baumg., Stier, Ewald. Von Mehreren wie Socin., Capellus, Alberti, Erneſti, Neander iſt dieſe Conſtruktion der Härte angeklagt worden*). Dies nun iſt nicht richtig. Vielfach wird bei den Griechen der Dativ im Sinne des Ablativs mit dem Paſſiv verbunden: *εἴρηται ἡμῖν, λέλεκταί μοι*, welcher Gebrauch ins Lateiniſche übergegangen, vgl. Palairet, Raphel Annotat. Herod., Kypke z. d. St., Winer 6. A. S. 196. Auch bei den Helleniſten im N. T. findet ſich dieſe Conſtruktion: Matth. 6, 1. 23, 5. Luc. 23, 15. 24, 35. vergl. Wahl s. v. *ἀγνοέω*, wie ſie denn auch im Hebräiſchen, Syriſchen, Chaldäiſchen und Rabbiniſchen gangbar iſt (2 Moſ. 12, 16. Sprüchw. 14, 20. vgl. Ewald 3. A. S. 326. Hoffmann gr. syriaca S. 373.). Der terminus *ἀρχαῖοι* wird alsdann als Bezeichnung der früheren Rabbinen angeſehen, entſprechend den Formeln: אָמְרוּ oder תָּקְנוּ קַדְמוֹנֵינוּ אָמְרוּ רִאשׁוֹנִים קַדְמָאֵי ſ. Edzard zu tr. Avoda Sara cap. II. S. 284. Schöttgen z. d. St. Man könnte ſich zu Gunſten dieſer Faſſung darauf berufen, daß bei dieſer Erklärung ein beſtimmter Gegenſatz zu *ἐγώ* entſtehe, allein in V. (27.) 31. 38. 43. fehlt ja doch *τοῖς ἀρχαίοις*. Ueberhaupt aber erheben ſich folgende Bedenken. Es läßt ſich hier, wo die Zweideutigkeit ſo nahe lag, dieſe Conſtruktion am wenigſten erwarten; wo ſonſt im N. T. oder in den LXX. *ἐῤῥέθη* vorkommt, bezeichnet der Dativ die Perſonen, zu denen geredet wird, ſo Röm. 9, 12. 26. Gal. 3, 16. Offenb. 6, 11. 9, 4. Ferner, wäre ein Gegenſatz zu *ἐγώ* intendirt, würde nicht eher *τοῖς ἀρχαίοις ἐῤῥέθη* erwartet werden? — wiewohl dieſe letztere Inſtanz nicht urgirt werden kann, da allerdings nicht bloß die erſte, ſondern auch die letzte Stelle des Satzes den Nachdruck hat Apg. 26, 5. 1 Kor. 14, 22. 4, 14., Theod. zu Röm. 10, 14.: *δεῖ γὰρ πρῶτον χειροτονηθῆναι τοὺς κήρυκας .. ἔπειτα τῶν κηρυγμάτων ἀκούσαι*, ſ. m. Comm. z. Br. an d. Röm. 5. A. zu K. 10, 19. Es kommt indeß noch hinzu, daß weder aus dem N. T. noch aus Joſephus die dem קַדְמוֹנִים entſprechende Benennung *οἱ ἀρχαῖοι* von den früheren Rabbinen vorkommt,

*) Alberti obs. philol. S. 38.: ea enim phrasis est insolens.

wie sie denn wohl auch erst in Gang kam, als das Schriftgelehrtenthum bereits auf eine mehr als hundertjährige Reihe von Autoritäten zurückblicken konnte. Die neuteſt. Benennung der früheren Geſetzlehrer iſt οἱ πρεσβύτεροι (Matth. 15, 2. Marc. 7, 3. 5. Hebr. 11, 2.), seniores, aber nur als Ehrenname wie οἱ πατέρες (ſ. Bleek zu Hebr. 11, 2.), vgl. Gal. 1, 14. αἱ πατρικαὶ παραδόσεις und bei Jeſ. antiq. 13, 10, 6. ἐκ πατέρων διαδοχῆς. Hiefür im Talmud אמרו זקנים, auch רבנן קשישי מיניך „unſere Alten vor uns" tr. Berachoth f. 30, 1.

Bei der geringen Wahrſcheinlichkeit, welche demnach dieſe ablativiſche Faſſung für ſich hat, fragt es ſich, ob auch bei der dativiſchen Faſſung die altprot. Auslegung der St. ſich halten laſſe. Sie iſt neuerdings wieder vertreten worden von B.-Cruſius, de Wette, Ritſchl a. a. O., Neand., Bleek. Kann nun unter dem ἀκούειν nichts anders verſtanden werden als das Vernehmen des Geſetzes durch das Mittel der Synagogallectionen, ſo begünſtigt ſowohl der Sprachgebrauch von ἀρχαῖοις als der des rabbiniſchen קַדְמֹנִים die neuerdings von Neand., Bleek vertretene Anſicht, daß die ἀρχαῖοι jene Zeitgenoſſen des Moſes ſeien, denen das Geſetz promulgirt wurde. Ἀρχαῖος hat nämlich die Bed. von priscus uralt, Ariſtoph. nubes V. 974.: ἀρχαῖα καὶ διϊπολιώδη, vgl. Luc. 9, 8. 19. 2 Petr. 2, 5., Offenb. 12, 9.; der ſocinianiſche Bibelüberſetzer Felbiger: „zu den Uralten." So in einem ספר תפלות bei Capell.: זכר אהבת הקדמנים אברהם יצחק וישראל — Doch nicht nur von uralter Vergangenheit, ſondern auch von der jüngſten wird der Ausdruck ἀρχαῖος gebraucht, vgl. Apg. 21, 16. 2 Kor. 5, 17. (Sir. 9, 10. Polyb. hist. I. c. 9, 3. ſ. auch Döderlein lateiniſche Synonymik IV. S. 89.)*). So könnte denn ſprachlich allerdings οἱ ἀρχαῖοι das Chriſto nächſt vorgegangene Geſchlecht bezeichnen, wie die Vff. der Vesp. Gron. S. 112. vorſchlagen und B.-Cruſ., Ritſchl annehmen. Es ließe ſich dann das οἱ πρὸ ἐμοῦ Joh. 10, 8.

*) Auch von πάλαι ſagt Jakob zu Lukian Toxaris S. 72.: saepius ad paulo remotiora refertur.

vergleichen, welches nicht wohl anders verstanden werden kann. Freilich findet es schon Socin befremdend, wenn das, was die Zeitgenossen zu hören bekamen, als ein den Vorfahren Vorgetragenes bezeichnet seyn sollte. Wenn nun auch hierauf nicht ohne Grund erwiedert werden könnte, daß dies der Lehre eine größere Autorität verlieh, so kommt noch hinzu, daß dann das ἠκούσατε doch nicht mehr vom Synagogenvortrage verstanden werden könnte, sondern nur von gelehrtem Unterricht, oder von sonstiger Mittheilung, zu welcher Erkl. auch B.-Cr. hinüberschwankt. Aber, da die Mittheilung des Gesetzes würklich nur durch Vermittelung der Synagogalvorträge an das Volk kam, welche zum wenigsten Ein Jahrh. über Christum hinaufreichen, denen auch selbst wieder die paraphrasirenden Targums zu Grunde lagen (s. Zunz die gottesdienstlichen Vorträge der Juden 1832. S. 332 f., und unten zu V. 43.): hatte nicht würklich das Volk nur vernommen, daß das Gesetz den Alten zu Mosis Zeit so vorgetragen worden, wie die Schriftgelehrten es exegesirten?

Doppelt ist also der Gesichtspunkt des Erlösers bei den nachfolgenden Antithesen, einerseits das Mosaische Gesetz nach dessen tieferer Intention als die sittliche Norm für die δικαιοσύνη seines Reiches zu promulgiren, andererseits eben damit die laxere pharisäische δικαιοσύνη der Zeitgenossen in ihrer Unzureichendheit für die Erhabenheit der Aufgabe darzustellen. — Der Auslegung des Einzelnen sind aber auch noch zwei hermeneutische canones voranzuschicken, durch deren Vernachlässigung tiefgreifende praktische Mißverständnisse veranlaßt worden sind. 1) Wie überall so ist auch bei diesem Abschnitt nicht die buchstäbliche sondern die geistige Interpretation die richtige. Da der Geist eines Schriftstellers in Wort und Buchstaben gefaßt ist, so hat die Auslegung von dem Buchstaben und dem Worte anzuheben. Da aber andrerseits die Bedeutung des Buchstabens nur, wenn er als Element des Wortes gefaßt wird, sich verstehen läßt, das Wort nur als Glied des Satzes, der Satz nur als Theil des Organismus einer Schrift, so hat die Auslegung, um das Verständniß des Wortes zu gewinnen, zum Verständnisse der Gesammtheit einer Schrift vor-

zudringen, und die Richtigkeit der Auslegung eines Satzes und einzelnen Ausspruchs läßt sich nach außen hin nur darthun durch Zusammenstimmung mit dem Ganzen *). Aus der Vernachlässigung dieses hermeneutischen Grundsatzes sind jene falschen bloß buchstäblichen und daher ungeistigen Auffassungen solcher Gebote wie V. 29. 34. 39—42. hervorgegangen, wie sie sich namentlich bei den Quäkern finden. Die falsche Geistigkeit dieser sonst ehrwürdigen christlichen Partei hat sich nämlich auf der andern Seite durch eine eben so verkehrte Buchstäblichkeit eine Ergänzung verschafft; auf Grund von V. 34. haben sie den Eid — im buchstäblichen Gehorsam gegen V. 39—41. haben sie jede Art des Widerstandes gegen das Böse, den gesetzlich-obrigkeitlichen wie den durch Selbstwehr, verworfen, nach Luc. 10, 4. die Begrüßung auf der Straße — nach Matth. 23, 8. die Titel aufgegeben. Obwohl solche Buchstäblichkeit aus Ehrfurcht vor dem Worte Christi hervorgeht, so bemerkt sie doch nicht, wie dieses Pressen des Einzelnen zur Herabsetzung des Ganzen, diese Ehrfurcht gegen den Buchstaben zur Geringschätzung des Geistes führt, wie auch hier das summum jus in die summa injuria umschlägt **). „Die heil. Schrift, sagt ein alter deutscher Fürst, ist eine Mutterbrust, aber zu sehr

*) Schon Origenes sagt sehr richtig, obwohl er nachher von seiner Regel keine richtige Anwendung macht, daß nach dieser Norm auch entschieden werden müsse, wo Christi Aussprüche und Gebote buchstäblich zu fassen seien und wo nicht, de principiis IV. c. 19.: *διὰ τοῦτο δεῖ ἀκριβῶς τὸν ἐντυγχάνοντα, τηροῦντα τὸ τοῦ σωτῆρος πρόσταγμα τὸ λέγον· ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς, ἐπιμελῶς βασανίζειν, πῇ τὸ κατὰ τὴν λέξιν ἀληθές ἐστιν, καὶ πῇ ἀδύνατον, καὶ ὅση δύναμις, ἐξιχνεύειν ἀπὸ τῶν ὁμοίων φωνῶν τὸν πανταχοῦ διεσπαρμένον τῆς γραφῆς νοῦν τοῦ κατὰ τὴν λέξιν ἀδυνάτου.* Für uns ist es namentlich auffallend, daß Origenes kurz vorher V. 22. u. 34. unsers Kap. als solche Gebote anführt, wobei es sich gar nicht frage, ob sie *κατὰ λέξιν* zu verstehen seien.

**) Auch auf dem Gebiete des Rechts entspricht nur derjenige Richter der Idee, welcher den Buchstaben des Gesetzes im Geiste des Gesetzes zu interpretiren weiß. Auch der Jurist, sagt z. B. Holweg in der Einl. zum Grundriß des Civilprocesses (1832.) 3. A. S. IV., muß ein vir bonus seyn, „nicht bloß die Theologen, auch wir dürfen sagen: pectus facit Ictum!“

gepreßt läuft Blut heraus". Wird auf das ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ aus Liebe in allen Fällen verzichtet, so wird durch Aufmunterung zu immer neuer Gewaltthat die Liebe gegen die uns anvertrauten Angehörigen wie gegen den Frevler selbst verletzt; wird τῷ αἰτοῦντι δίδου in jedem Falle erfüllt, so wird der Müssiggang bestärkt, das Laster unterstützt; sind Kinder gemäß dem Gebot Kol. 3, 20. den Aeltern schlechthin in allen Stücken gehorsam, so thun sie auch die Sünde; wird Luc. 14, 12. absolut befolgt, so dürfen nie Verwandte eingeladen werden u. s. w. In der Regel kommt überdies der Buchstabe doch nicht zu seinem vollen Rechte, denn wenn auch nicht der Geist Christi, so nöthigt schon der sensus communis zu vernünftigen Inkonsequenzen. Wer das ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ in der That unterläßt, wird es sich wenigstens durch das Wort gestatten; wer jedem Bedürftigen, der da bittet, giebt, wird nicht dem Kinde geben, wenn es um ein Messer, dem Mörder, wenn er um Gift bittet u. s. w. So darf denn bei den nachfolgenden Aussprüchen Christi nicht außer Acht gelassen werden, daß sie ausgelegt werden müssen nach der analogia fidei, nach der Gesammtheit der christlichen Lehre und dem Geiste Christi. 2) Die Ausdrucksweise Christi ist die des Volksredners und nicht die der Schule, daher keine genauen Distinktionen, keine juristischen Verklausulirungen, und daher nun auch kein Recht, es mit dem Buchstaben so genau zu nehmen und ihn zu drücken. Der Volksredner stellt kurz und körnig sein Wort hin, und rechnet auf den sensus communis seiner Zuhörer als interpres, der, je nachdem Absicht des Sprechenden und Zusammenhang der Rede es erheischen, hier ergänzen, dort abziehen werde. Insbesondre gehört zum Charakter des Volksredners und vorzugsweise des orientalischen der konkrete Ausdruck, das aus dem Leben gegriffene Beispiel *), das Bild. Nun hat

*) More Hebraico, sagt Chemnitz I. 441., doctrina generalis in uno aliquo exemplo proponitur, ut eadem ratione ad similia, quae ejusdem generis sunt, accommodetur. — Es giebt eine Abhandl. von Ernst Jmm. Walch: ἐγχώριον ἦθος in stylo populorum oriental. und eine andere von Chr. G. Erneſti: de usu vitae communis ad interpr. N. T. 1779. —

das Beispiel selten universelle Geltung, das Bild selten allseitige Anwendung. Hier erweist sich also noch dringender die Auslegung aus dem Geist als Bedürfniß. Gerade die Bergrede, dieses große Vorbild ächter geistlicher Volksberedtsamkeit, führt vielfach den Gedanken im einzelnen conkreten Beispiel — wie V. 22. 29. 39. 45. — und im Bilde vor, wie 7, 4—6. 13. 14. 16. 24 ff.*). Auch diese Stellen können nicht verfehlen, das Bewußtseyn hervorzurufen, welch hoher Vorzug diese Ausdrucksweise an der Schrift sei, wie sehr dieselbe dazu beitrage, sie zum Volksbuche zu machen, wiewohl der Grübler freilich, der Buchstabenklauber, je voller solche Sprüche tönen, nur desto eher in Gefahr kommen wird, von dem grünen Boden lebenskräftiger Anschauung auf die Sandfläche der Schulabstraktion abzuirren. Von den Veranschaulichungen des Gedankens durch einen conkreten Fall giebt die Instruktionsrede der Apostel K. 10. Beispiele, die auch für den Ausleger der Bergpredigt lehrreich sind. Jene speciellen Verordnungen nämlich Matth. 10, 9. 10. finden sich bei Marc. 6, 8. und 9. in Variationen, welche, indem sie dem Buchstaben nach das Gegentheil aussagen, dem Gedanken nach gleichbedeutend sind, denn in der

---

Die Sprache Christi und des N. T. verdiente unter beiden Gesichtspunkten aufs Neue beleuchtet zu werden.

*) Es verdient Beachtung, welchen Einfluß der Geist des Erlösers selbst auf die von ihm gebrauchten paradolischen Ausdrücke ausübt. Auch mehrere paradolische Aussprüche der Bergpredigt haben mit rabbinischen dictis Verwandtschaft. Sie finden sich von Corrodi in den Beiträgen zur Beförderung des vernünftigen Denkens Heft 5. S. 90. zusammengestellt, sind aber zum Theil so schmutzig, daß der Uebersetzer sich nicht erlaubt hat, sie unverändert mitzutheilen. Eine Parallele zu dem Worte Christi „wer dich auf den rechten Backen schlägt u. s. w." ist z. B das dictum der Rabbinen: „wenn dich ein Nächster einen Esel nennt, so lege dir einen Eselsattel auf". Auch die Hyperbeln der Rabbinen (גְּזֵרוֹת), von denen im Talmud so oft auf geschmacklose Weise Gebrauch gemacht wird, fordern in mehreren Fällen zur Vergleichung mit Aussprüchen des Erlösers auf. So halte man mit Matth. 5, 29. 30. zusammen Gemara tr. Niddah f. 13, 2.: „R. Tarphon sagt: Wer seine Hand an seine Schaamtheile bringt, dem werde sie auf dem Nabel abgehauen", wobei die Randgloſſe fragt: „Ist das im eigentlichen Sinne zu verstehn? Dann wird ja zugleich der Leib mit zerhauen". Vgl. Aehnliches zu V. 28.

einen wie in der andern Form ließ sich der Gedanke veranschaulichen, daß die Glaubensboten auf die liebende Fürsorge derer, die ihr Wort aufnehmen, rechnen sollen. — Für das Gesagte ist Luther ein lebendiger Commentar, er ist ein Mann des Volkes und spricht als solcher wie die Schrift ohne Clauseln und Distinktionen mit frischem Wort, welches nach der Absicht des Sprechenden und aus dem Zusammenhang der Rede gefaßt und beschränkt seyn will, häufig auch im conkreten Beispiele, im Sprüchwort und Gleichniß — in seinen Schriften daher, wie in der Bibel für jeden, der nicht zwischen den Zeilen zu lesen weiß, Widersprüche ohne Zahl, spitzige Waffen zum gefährlichsten Mißbrauch. Diejenigen seiner Anhänger, welche seine Eigenthümlichkeit verstanden haben, hätten am wenigsten am Buchstaben kleben bleiben sollen.

Den Inbegriff des ganzen Gesetzes fand Christus, wie tieferblickende Schriftgelehrte jener Zeit, in dem Gebot der Gottesliebe über alles und in der Liebe des Nächsten wie unser selbst (s. ob. S. 148.). Sollte nun in der Bergrede, dieser magna charta des Gottesreichs die sittliche Norm für dessen Bürger aufgestellt werden, so konnte diesem Zwecke hinlänglich genuggethan zu seyn scheinen, wenn jenes Grundgebot von seinen partikularen Beschränkungen befreit wurde, wie dies nach Einer Seite hin geschieht in dem Gleichniß Luc. 10, 36. Als Lehrer der systematischen Theologie hätte Christus allerdings wohl so verfahren müssen, aber wenn nun in der pharisäischen Behandlung jener beiden Gebote die relaxirende Gesetzesauslegung der Schriftgelehrten sich weniger in ihren praktischen Consequenzen nachweisen ließ — ? So würde man aber wenigstens eine pneumatische Auslegung des Grundgesetzes Israels, des Dekalogs, erwarten (s. ob. S. 133.), vielleicht noch mit Hinzufügung jener principiellen Gebote wie Matth. 19, 18. 19. Auch dieser Forderung des systematischen Bewußtseyns hat Christus nicht genügt. Nur die ersten zwei Gebote V. 21. 27. sind aus dem Dekalogus entlehnt, bei V. 33. hat es nicht den Anschein. Ewald nun (s. ob. S. 16.), der V. 42. in diesem Zusammenhange sinnlos findet, will hinter V. 41. eine neue An-

titheſe, die dann auch noch eine dritte dekalogiſche Anführung enthalten würde, eingeſchoben wiſſen: ἠκούσατε, ὅτι ἐρρέθη· οὐ κλέψεις, ἀποδώσεις δὲ τὸ ἱμάτιον τῷ πτωχῷ. Je zuverſichtlicher dieſer Akt der „poſitiven" Kritik, deſto willkührlicher iſt er, da in V. 42. gar keine Veranlaſſung dazu liegt. Stier läßt die Reihenfolge durch die Abſicht bedingt ſeyn, die Relaxirungen der Phariſäer in aufſteigender Folge vorzuführen: V. 31. 32. ihr buchſtäbliches Verſtändniß, V. 33—48. ihre falſche Auslegung des Geſetzes, K. 6. ihr falſches Thun und ihre Scheinheiligkeit. Aber iſt nicht auch die buchſtäbliche Auslegung eine falſche? ferner beruht die Auslaſſung, mit welcher V. 31. angeführt wird, lediglich auf falſcher Auslegung. Verſchmäht man die Nothhülfe, daß mehrfache Auslaſſungen anzunehmen ſeyn möchten (ſ. S. 33.), ſo wird man ſich dabei beruhigen müſſen, daß eben nur diejenigen Beiſpiele von Jeſu gewählt worden, worin ſich einerſeits das Fleiſchliche der gangbaren Auffaſſung, andererſeits der tief pneumatiſche Charakter der ſeinigen am ſchlagendſten darſtellen ließ. — Noch iſt ein Blick auf die Reihenfolge zu werfen, in welcher das Verbot des Tödtens und des Ehebruchs aufgeführt werden. Bei Matth. nämlich geht nicht bloß hier, ſondern auch 19, 19. das erſtere dem letzteren voran. Er folgt darin der in der abendländiſchen Kirche üblich gewordenen Abtheilung des maſorethiſchen Textes. Die umgekehrte Ordnung in den LXX. von 2 Moſ. 20., 5 Moſ. 5., Marc. 10, 19. Luc. 18, 20., Röm. 13, 9. Jak. 2, 11., wie auch bei Philo de decal., Clem. Alex., Theoph. ad Autol. u. a. Von Philo wird für das Voranſtehen des Ehebruchs der Grund, daß er die ſchwerſte Verſündigung am Nächſten ſei, geltend gemacht; aus demſelben Grunde verlangt Grot. ad Ex. 20. und Explic. decal. S. 45. ſogar eine Umſtellung im hebräiſchen Text: matrimonium enim totius civilis societatis fundamentum est — ob eben dieſe Anſicht der Grund der Umſtellung in den LXX. geweſen? Eine Erſcheinung im Deuteron., in der Redaktion des Dekalogs aus der prophetiſchen Zeit, ſcheint dafür zu ſprechen. Hier findet ſich nämlich neben mehreren anderen Abweichungen im zehnten Gebot auch

die, daß 2 Mos. 20. das Haus vorangestellt ist, 5 Mos. 5. das Begehren des Weibes — vermuthlich eben aus dem Gesichtspunkte des Philo, denn den LXX. ist diese Stellung so sehr als die richtigere erschienen, daß sie dieselbe in ihrer Uebersetzung auch auf die ältere Redaktion im Exod. übertragen haben. Wäre die ingeniöse Beweisführung, welche E. Meier „die ursprüngliche Form des Dekalogs Tüb. 1846.", auf Jer. 7, 9. gestützt, unternimmt, gesicherter, so ließe sich behaupten, daß vor dem Exil überhaupt eine andere Anordnung als die masorethische üblich gewesen, eine solche, in der schon damals das Verbot des Ehebruchs dem des Tödtens voranging. Wie die Beweise für den paläst. Ursprung des Matth.-Ev. von allen Seiten her zusammentreffen, so ist auch der hier erörterte Umstand dazu zu zählen, denn die von Matth. befolgte Stellung hat der Ev. mit den Targum und mit Josephus gemein.

V. 21. 22. Das fünfte Gebot führt der Erlöser verbunden mit der rabbinischen Glosse an. Insofern diese eine Strafbestimmung für die thätliche Uebertretung dieses Gebotes angiebt, bot sie für den Erlöser eine willkommene Veranlassung, die ungleich höhere Dignität seiner eignen Forderungen zu zeigen, indem er die That schon in ihren leisesten Anfängen mit derjenigen Strafe belegte, welche die pharisäische Satzung nur auf den Ausbruch gesetzt hatte.

Wir erläutern 1) das Gebot, 2) die Antithese ἐγὼ δὲ λέγω, 3) die Stufen der Uebertretung desselben, 4) die Stufen der Strafwürdigkeit *).

1) Das Gebot. Das Futurum im Hebr. als Jussiv überall in den Gesetzesstellen, während es im Griech. und Lat. gewöhnlich den milderen Befehl, die Erwartung ausdrückt (Bernhardy gr. Syntax S. 378.), doch auch das strengere Gebot (Rost gr. Gramm. 4. A. S. 639., Krüger lat. Gramm. II. §. 463. 2. A.), vgl. das Futur. V. 48. 6, 5. — Gleich hier geht die ältere protest. Exkl. von der

*) Als eine tiefere Erforschung der Heilandsworte Matth. 5, 20. bezeichnet sich die Grulich'sche Abh. in den „Annalen der gesammten Theologie" 1833., ist jedoch ohne allen Gehalt.

Voraussetzung aus, daß schon Moses nicht bloß auf die That sein Verbot gerichtet, sondern die Gesinnung zugleich mit der That umfaßt habe. Quod si, läßt Calv. sich vernehmen, tyrocinium dumtaxat traderet verae justitiae, frivola esset illa Mosis contestatio: Caelum et terram testor, quod tibi ostenderim hodie viam vitae et mortis. Item: Et nunc Israel, quid abs te postulat Deus tuus, nisi ut sibi penitus adhaereas. Inanis etiam ista esset promissio et frustratoria: Qui fecerit haec, vivet in ipsis. ... Nec aliunde tam ipse quam Apostoli pie sancteque vivendi praecepta deducunt: et sane atrocem Deo legis authori faciunt injuriam, qui tantum oculos, manus et pedes illic componi fingunt, ad fucosam bonorum operum speciem, in solo autem evangelio doceri amandum ex corde esse Deum. Facessat igitur error ille, legis defectus hic a Christo corrigi. Und mit kühnem Rucke versetzt Luth. ebenso geistreich als volksmäßig die ganze Erkl. Christi in das Moseswort, indem er spricht: „Meinst du denn, daß er allein von der Faust rede, wenn er sagt: Du sollst nicht tödten! Was heißt Du? Nicht allein deine Hand, Fuß, Zunge oder ein ander einzeln Glied, sondern alles, was du bist an Leib und Seele. Eben als ich zu Jemand sage: Du sollst das nicht thun, so rede ich nicht mit der Faust, sondern mit der ganzen Person." Daß der Gesetzgeber selbst bereits den entwickelten geistigen Inhalt in seine „zehn Worte des Bundes" gelegt habe, werden wir freilich von vorn herein nicht annehmen können, wenn wir erwägen, daß durch diese nur ein bürgerliches und religiöses Grundgesetz gegeben werden sollte für eine Theokratie d. i. einen religiösen Staat, in welchem das bürgerliche Gemeinwesen unmittelbar auch das religiöse war (s. ob. S. 75.). Wird nicht aber auch das neunte und zehnte Gebot uns daran verhindern — so ausgelegt nämlich wie es von Aug., der reformirten Kirche, seit dem 17. Jahrhundert auch in der luther., und von den meisten Neueren, auch Ewald, geschieht? Ist חמד die Bezeichnung des innern Begehrens, oder wie Luth. übersetzt, „des Gelüstens", kann dann zugleich in dem „du sollst nicht ehebrechen", „du sollst nicht stehlen"

im Sinne des Gesetzgebers das Gelüsten mit verboten seyn? Das Bedenken ist alt, es wird schon in der glossa ord. aus Isidorus Hisp. zu Ex. 20, 14. mitgetheilt: quaeritur quoque, quomodo differat non moechaberis ab eo, quod paulo post dicitur: Non concupisces uxorem proximi tui? In eo enim quod dictum est: non moechaberis, poterat et illud intelligi, nisi forte in illis duobus praeceptis non moechandi et non furandi, ipsa opera notata sint, in his vero extremis concupiscentia ipsa. Nur durch eine Subtilität, welche einem so primitiven Gesetze wie dieses gewiß fremd ist, weiß Calvin sich dieser Schwierigkeit zu entziehen. In den Thatverboten sei das consilium, die deliberata assensio mit eingeschlossen, hier aber die zuständliche titillatio concupiscentiae verboten (inst. 2, 8, 49.). Und auch ein Calov in Ex. 20. erklärt so, ohne sich an die entgegengesetzte Fassung Luthers zu kehren. Mehr geradezu geht hier Leo Judä, „größerer Katech. herausgegeben von Grob" S. 48.: „darum wie zuvor Tödten, Stehlen u. dgl. in den äußeren Thaten verboten sind, also bindets Gott hier an die Begierde". Freilich läßt sich das eben in Frage stellen, ob jene Calvinische Fassung die richtige sei und nicht vielmehr die der jüdischen Ausleger, welcher Luth. zu folgen erklärt, wonach an praktisches Begehren, an „Uebervortheilung und Beeinträchtigung des Nächsten unter dem Schein des Rechtes" gedacht seyn soll. An Geffken „die Eintheilung des Dekalogs" 1838. hat diese Erklärung einen geschickten Vertheidiger gefunden, welchem auch E. Meier in der a. Schrift zur Seite getreten ist. Liegt nicht aber das Richtige in der Mitte? Ist nicht an ein Begehren gedacht, welches bei gegebener Gelegenheit, allerdings auch zur indirekten Aneignung des fremden Eigenthums wird, wie dieses in unserem trachten liegt? Grot. Explic. decal. S. 48.: ideo in V.T. vocibus illis (חָמַד, הִתְאַוָּה) plerumque non motus solos, sed permanens studium propositumque significari. So hat Josephus das Gebot verstanden: *μηδενὸς ἀλλοτρίου ἐπιθυμίαν λαμβάνειν* (antiq. 3, 5, 5.). Mit Ausnahme von Abarbanel erklären auch die Rabbinen das לֹא תַחְמֹד

des Ex. von einem zur That strebenden Trachten (Vitringa Observ. III. 605 f.). Indeß ist hiemit dasselbe doch zunächst als inneres gedacht, wie sich dies bei Aben Esra deutlich ausspricht. Nach ihm soll der Mensch — im Vertrauen, daß Gott es allezeit wohl mache, der Mensch aber aus eigner Kraft sich nichts nehmen könne — auch nicht fremdes Eigenthum begehren, sondern sich über das, was ihm beschieden ist, freuen: כי ידע שהשם לא רצה לתת לו לא יוכל לקחתו בכחו ובמחשבותיו על כן יבטח בבוראו שיכל כלנו ויעשה הטוב בעיניהו (Bibl. Bomb. ad Ex. 20.). So werden wir also allerdings auf ein inneres Gebiet im Unterschiede von der That geführt, wenngleich auf der andern Seite freilich nicht von einer bloßen titillatio concupiscentiae die Rede ist. Und auf diese innere Sphäre führt überdies, worauf die Rabbinen verweisen, die erwähnten Verhandlungen aber über die Frage hinzuweisen unterlassen haben, das לֹא תַחְמֹד im Deuter. beim zehnten Gebote. Auch hat Paulus Röm. 7, 7. die Gesetzesworte so gefaßt. Wenn nun dies, so können dann aber auch die früheren Gebote im Sinne des Gesetzgebers das Gelüsten nicht mit einschließen, wiewohl so viel nichts desto weniger aus diesen zehn Geboten, wie namentlich auch aus dem für die Gesetzbefolgung vorangeschickten Motive der Dankbarkeit gegen Gott den Erlöser Israels, folgt, daß wir es hier nicht mit bloßen Polizeigesetzen, sondern mit religiös-theokratischen zu thun haben. Werden wir nun hienach Christum einer unhistorischen Einlegung zu beschuldigen berechtigt seyn? Dieses doch nicht, wofern nur der göttlich-pädagogische Charakter der Gesetzgebung zugestanden wird. Was hiemit zugestanden wird, ist dies, daß der auf die Menschheit gerichtete Wille Gottes in seiner Beziehung auf dieses Volk und auf diese seine Entwickelungsstufe in die endliche und nationale Schranke eingegangen ist — gerade dieselbe Anschauung, die in

*) Welche jüdischen Erklärer Luth. meint, wenn er im gr. Katech. ed. Rech. S. 476. sagt: „darum haben sie nur dieses Gebot (das 9te und 10te) also gedeutet, wie es auch recht ist" u. s. w., weiß ich nicht, doch findet sich Aehnliches bei R. Levi in Gott. Jus Hebr. S. 50. Lyra, bei dem man Aufschluß erwarten könnte, führt nur Aben Esra an.

Christi Worten Matth. 19. obwaltet (s. ob. S. 168.). Selbst ein Grotius hat hier das Richtige gesehn (de jure belli et pacis 2, 20, 39, 3.): nam illud, non concupisces, quod in Decalogo est, quamquam si scopum spectes legis, id est *τὸ πνευματικόν*, latius patet (vellet enim lex, omnes etiam mente esse purissimos), tamen ipsum praeceptum externum *ἐντολὴν σαρκικὴν* quod attinet, ad motus animi pertinet, qui facto produntur. Das von E. Meier (a. a. O. S. 71.) aber gegen diese Erklärung gebrauchte Argument: unmöglich könne Christus das תַּחְמֹד im geistigen Sinne gefaßt haben, sonst hätte er sich bei Auslegung des *οὐ μοιχεύσεις* darauf berufen, ist nicht einmal recht zugespitzt. Es ließe sich nämlich sagen — dann hätte er überhaupt bei allen Geboten sich lediglich auf das zehnte als den Schlüssel zum geistigen Verständnisse zu berufen brauchen. Gewiß, das hätte er gekonnt — ebensowohl als sich auf das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe berufen. Aber wenn er nun durch ein anderes Verfahren denselben Zweck erreichte —? Ueberdies wäre damit bei diesem Gebote wenigstens dem Gedanken eine ganz andere Wendung gegeben worden, denn hier ist ja die Spitze des Gedankens auf die beigefügte pharisäische Glosse gerichtet: „die Strafe, welche ihr auf die That des Todtschlages setzet, setze ich schon auf den leisesten Anfang desselben."

2) Das antithetische *ἐγὼ δὲ λέγω*. Clem. Alex.: *ἡ τοῦ ἐγὼ προσθήκη προσεχεστέραν δείκνυσι τῆς ἐντολῆς τ. ἐνέργειαν*. Welchen Eindruck mußten die Zuhörer von dieser Antithese erhalten? Sahen auch sie darin eine wenn auch nur theilweise Opposition gegen den sinaitischen Gesetzgeber, so konnten sie freilich hieraus vernehmen, daß hier Einer auftrete, der von sich sagen konnte: „hier ist mehr denn Salomo und mehr als der Tempel" (12, 6. 42.), aber die vorangeschickte feierliche Erklärung des Gegentheils konnte ihnen nicht anders als illusorisch erscheinen. Vernahmen sie dagegen daraus nichts als den Gegensatz gegen die damalige Gesetzeslehre der Schriftgelehrten, so war es ihnen ein solches ואני אומר, mit welchem im Talmud so häufig der eine Gesetzlehrer dem anderen gegenübertritt. Wie uns

7,29. sagt, so erschien ihnen aber die Rede nicht wie die Lehre der Schriftgelehrten, sondern als eines ἐξουσίαν ἔχων, der eine göttliche Vollmacht erhalten, also als eines Propheten. —

3) Die Stufen der Uebertretung des Gebots. Nicht mit der vor menschlichen Gerichten strafbaren That, sondern mit dem inneren ungeordneten Affekt fängt die Uebertretung dieses Gebotes an. a. Ὀργίζεσθαι wie auch das Hebr. זָעַם (זָעַף schäumen), חֵמָה u. a. bezeichnet dem Etymon nach (ὀργάω, ὀρέγω) zunächst jeden heftigen Gemüthsaffekt, später einen solchen, der dem Nächsten Uebel zufügt *). Andrerseits bezeichnet ἀγαπάω (ἀγάω, γάω = χάω, χανδάνω aufstehen, sich nach Jemandem öffnen), אָהַב (zusammenhängend mit אָוָה, אָבָה cupere, capere) einen heftigen Gemüthsaffekt, welcher den Andern zu besitzen, in sich aufzunehmen strebt. Der Affekt als das ἄλογον ist überall fehlerhaft, sobald er nicht vom λόγος durchdrungen wird, nicht weniger der Affekt der Liebe als des Zorns. Gerade beim Zorn denkt man indeß vorzugsweise nach dem biblischen wie nach dem philosophischen und gewöhnlichen Sprachgebrauch an den unvernünftigen blinden Affekt, welcher im Interesse der Selbstrache dem Andern Eintrag zu thun strebt, daher Jak. 1, 20.: ὀργὴ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐ κατεργάζεται und unter andern Lastern wird auch die ὀργή den Christen verboten Kol. 3, 8. 1 Tim. 2, 8. Doch kennt der biblische Sprachgebrauch wie der der peripatetischen Philosophie und des gewöhnlichen Lebens auch einen vom λόγος geleiteten und daher rechten Zorn, der von Gott prädicirt, und auch dem Erlöser beigelegt wird Mrc. 3, 5. Auch Eph. 4, 26. ist vorausgesetzt, daß das Zürnen nicht nothwendig zur Sünde werden müsse. Während der Stoicismus mit der Verwerfung jedes πάθος auch jeden Zorn verdammte — brevem insaniam nennt ihn Seneca; pro-

*) Ursprünglich bezeichnete es jeden Trieb, sogar die Wallung der Liebe! So ὀργὰς oder ὀργὴν ἐπιφέρειν τινί „jemandem seine Neigung zuwenden", s. die Scholiasten zu Thukyd. l. VIII. ed. Bip. S. 592.: τὸ ἐπιφέρειν ὀργὴν ἐπὶ τοῦ χαρίζεσθαι καὶ συγχωρεῖν ἔταττον οἱ ἀρχαῖοι. — Im Lat. bezeichnet auch ira bei den Dichtern nur den Muth, vgl. Statius ed. Markland, Dresd. 1827. S. 258.

cul absit ira, sagt Cicero de off. 1, 38., cum qua nihil recte fieri, nihil considerate potest — hatte Aristoteles richtig erkannt, daß, vom λόγος durchdrungen, auch dieser Affekt sittlich ist: ὁ μὲν οὖν ἐφ' οἷς δεῖ ὀργιζόμενος, ἔτι δὲ ὡς δεῖ καὶ ὅτε καὶ ὅσον χρόνον, ἐπαινεῖται, eth. Nicom. 7, 7. Richtig und bündig schon Nik. a Lyra: ira injusta, quando appetitur poena ejus, qui non meruit, aut plus quam meruit, vel si appetatur ordine debito praetermisso, vel quum appetitur propter indebitum finem, ut quando appetitur solum propter vindictam, non propter justitiam. — An unserer Stelle nun liest die rec. εἰκῇ; ist dies ächt, so erkennt auch dieser Spruch einen berechtigten Zorn an. Was den Sinn dieses Adv. betrifft, so wird es am richtigsten temere, blindlings, erklärt werden. Bei Polyb. 1. I. 52, 2. kommt es neben ἀλογίστως vor, χαλεπαίνειν εἰκῇ sagt Lucian dial. meretr. c. 4. von der blinden Eifersucht, εἰκῇ χρῆσθαι φαντασίαις steht Arrian Epict. 1, 9. dem ἑπακολουθεῖν λόγῳ gegenüber. Durch den Zusammenhang ist dies εἰκῇ nicht gefordert, da auch schon ohne dasselbe der Zorn hier nur als ein blinder Affekt gefaßt werden kann (s. Bode ev. sec. Matth. ex vers. Aeth. S. 41.). Vielmehr würde der Gedanke, daß es auch einen zulässigen Zorn gebe, das strafende Urtheil über den leidenschaftlichen Zorn an dieser St. schwächen. Nun sind überdies so viele und gewichtige Autoritäten gegen das Wort, daß es von Erasm., Luther, Zwingli, Mill, Bengel*), Schultheß, Gersdorf, Lachmann, de Wette, Neander, Tischend. aus dem Text verwiesen worden, vgl. Gersdorf, Beiträge zur Sprach-Charakteristik des N. T. S. 479 f., Schultheß in d. Aufsatz: „Ist die Vorschrift Jesu Matth. 5, 22. stoisch oder peripatetisch?" in Winers Zeitschrift für wissensch. Theol. H. 3. Es fehlt εἰκῇ in cod. Vat., in 48. 198., der äthiop. und arab. Uebers. der Polygl., der angelsächs. Uebers. und in der Vulg., bei Justin apol. I. 16., Orig. T. I. S. 112.

*) Er sagt: plane humanum haecce glossa sensum redolet — ne pharisaei quidem sine causa irasci fas esse contenderunt.

und 181. ed. de la Rue, Ptolem. ep. ad Floram (opp. Iren. ed. Massuet. S. 560.), nach Aug. retract. l. I. c. 19. wird es von den codices graeci, nach Hier. contra Pelag. l. II. c. 5. wird es in plerisque codicibus antiquis, nach dessen comm. in Matth. ist es in veris codicibus ausgelassen. Zeugnisse dafür sind alle übrigen griechischen codd. außer den vorher erwähnten, die Itala, Peschito, Philoxen., die koptische, armenische, gothische, slawische Uebers., Irenäus l. 4. c. 13. und 16., ep. ad Zenam et Ser., ed. Paris. S. 414., Chrys., Theod., Cyrill, Hilar., auctor op. imp., const. ap. 6, 23. 2, 53. u. s. w. Auf Grund dieser Autoritäten haben Wettst., Matthäi, Griesbach — zumal, da sich die Auslassung des εἰκῇ aus der Denkart des ersten Jahrhunderts eher erklären lasse, als das Zusetzen — sich für die Aechtheit entschieden (s. Griesbach comm. crit. in textum N. T. part. I. S. 46.). Die Abschätzung der äußeren Zeugnisse nach Alter und Anzahl entscheidet in der That für die Beibehaltung, das Wort ist ohne Zweifel im 2ten Jahrh. im Orient und Occident gelesen worden: die ältesten Uebers. aus dem Orient und Occident, die Itala und Peschito, stimmen darin zusammen, es findet sich auch bei Vätern des 2ten Jahrh., Irenäus (dessen Uebers. vielfach neben der Itala als eigener Zeuge gilt, s. Lachmann praef. zu d. A. 1842. S. X.), auctor ep. ad. Zenam — welche Zeugnisse von Gersd. und Schulth. nicht mit hinlänglichem Grunde angefochten worden. Dagegen sind die Auslassungen bei Justin und Orig. keineswegs von gleichem Gewicht, da der Nachdruck in jenen Citaten auf ὀργίζεσθαι liegt, so ist das Fehlen des εἰκῇ kein Beweis, daß man es nicht las — so hat Euseb. dem. ev. 1, 9. εἰκῇ gebraucht, in dem Citat 1, 7. aber übergangen; die St. aus dem Briefe des Ptolemäus sollte man in Zukunft gar nicht anführen, wenn er sagt: τὸ γὰρ· οὐ φονεύσεις, ἐν τῷ μηδ' ὀργισθῆναι περιείληπται, so ist dies doch alles eher als ein Citat. Zwar fehlt zum Abschluß des Urtheils leider die Autorität von cod. A und C, welche hier Lücken haben, dennoch muß man die vorhandenen Zeugnisse des 2ten Jahrh. für ent-

schieden über das negative Zeugniß des cod. Vat. aus dem 4ten Jahrh. stellen. Aber bei alledem muß der angegebene innere Grund, das Schwächende nämlich, was εἰκῇ hier für den Gedanken haben würde, bestimmen, mit den neuesten Kritikern das Wort aus dem Text zu entfernen. Wenn nämlich Griesb. die Auslassung nur aus ethischer Befangenheit erklären wollte, aus stoischer Verwerfung jedweder Art des Zorns, so ist diese Meinung allerdings gerechtfertigt bei Hieronymus und Cassianus, auf welche sich Griesbach namentlich beruft, jedoch nicht bei den übrigen. Hier. im Comm. sagt: radendum est ergo sine causa, quia ira viri justitiam dei non operatur; Cassianus de instit. coenob. VIII, 20. erklärt, daß sine causa überflüssigerweise von denen hinzugesetzt worden, qui amputandam iram pro justis causis minime putaverunt, cum utique nullus, quamlibet absque ratione commotus, sine causa dicat irasci. Hier also wird allerdings mit Verwerfung jedes Zorns auch dies εἰκῇ verworfen. Allein gerade diese zwei Kirchenväter sind die Hauptbegründer der rigoroseren mit stoischen Ansichten sich vermischenden (vgl. bei Hier. zu V. 27. die Unterscheidung zwischen passio und propassio) Mönchsmoral, von ihnen kann der Schluß auf die übrigen Kirchenväter nicht gemacht werden, von denen vielmehr die Mehrzahl einen gerechten Zorn anerkannten. Zwar sprechen sie zuweilen so, als hielten sie jeden Zorn für unzulässig (s. z. B. Hermas 2, 5.), allein die meisten rechtfertigen ihn. So macht Aug. in den retract. (vgl. Olsh.) a. a. O. den Unterschied zwischen dem Zorn gegen den Bruder und gegen die Sünde des Bruders und giebt die Zulässigkeit des ersteren Zornes zu; die constit. apost. sagen in der Auslegung von Eph. 4, 26., es sei nur zu verhindern, daß nicht durch Andauer der Zorn zur μνησικακία werde (2, 53.); die Clementinen erkennen den Zorn für ächt, welcher nicht zum unvernünftigen Affekt wird (recogn. 10, 48.)*); bei Euth. heißt es sehr richtig:

*) Dasselbe liegt auch in der St. Clem. Alex. Strom. V. S. 239., wo er übrigens, wie Potter nachweist, sich an stoische Lehre anschließt.

ἔστι δὲ εὔκαιρος ὀργὴ ἡ γινομένη κατὰ τῶν πολιτευομένων ἐναντίως τῶν ἐντολῶν τοῦ θεοῦ, ὅταν μὴ πρὸς ἐκδίκησιν ἡμετέραν, ἀλλὰ πρὸς ὠφέλειαν τῶν κακῶς βιούντων ἐξ ἀγάπης καὶ φιλαδελφίας ὀργιζώμεθα, vgl. noch andere Stellen bei Suicer Thes. s. v. ὀργή. Unter diesen Umständen muß es eher glaublich erscheinen, daß bedenkliche Christen es für nöthig hielten, durch Zusatz des εἰκῇ den Ausspruch des Herrn zu beschränken. Wie man jedoch auch kritisch über das Wort urtheile — dem Sinne nach ist es allerdings hinzuzudenken, denn — soll der Todtschlag bis zu seiner ersten Wurzel verfolgt werden, wie könnte der hier gemeinte Zorn ein andrer, als ein blinder seyn? In gleichem Sinne, wie hier der Erlöser, thut Joh. 1 Joh. 3, 15. den Ausspruch, daß der Haß des Bruders schon Todtschlag sei — der Todtschlag liegt mit demselben auf Einer Linie.

b. Das ῥακὰ-sagen. Der Affekt ist gesteigert gedacht bis zum Ausbruch im Wort, in einem leichten Schimpfwort, wie es im gewöhnlichen Leben ausgestoßen wurde. — Da es darauf ankommt, eine passende Gradation zu gewinnen, so empfiehlt sich von vorn herein die Meinung von Aug., welcher Gregorius, Rupertus, auch Calv., folgen, daß das Wort, wie dem Kirchenvater von einem Juden versichert worden, eine bedeutungslose Interjektion der indignatio commoti animi sei, wie im Lateinischen hem! wie es daher auch in der Vulg. unübersetzt aufgenommen worden. Aehnliches meint Chrys., wenn er sagt, das Wort bedeute bei den Syrern was bei den Griechen das drohende σύ. Auf die Wurzel רָקַק „ausspeien" zurückgehend, könnte es unserm pfui! gleichseyn. So würde man mit Aug., Erasm., Beza die Steigerung gewinnen: ὀργίζεσθαι, Bezeichnung der ira restricti animi (χαλεπαίνειν), wie sie Tertullian nennt; ῥακά, Bezeichnung des eben ausbrechenden Zornes (ῥήγνυσθαι); μωρέ, das eigentliche Schmähwort (κακολογία). Freilich beruht die Annahme dieser Bedeutung auf bloßer Hypothese, so daß wir sichreren Spuren nachzugehen haben. Ein idiotischer Fehlgriff ist die von Aug. erwähnte und vom äthiopischen Uebersetzer angenommene Ab-

leitung vom griechischen ῥάκος (Lump!), auf welche Ewald unter Berufung auf das aramäische רקעא zurücklenkt*). Am verbreitetsten namentlich seit Grotius ist die Erklärung, welche sich bei Hieronymus, Hilarius, dem Verf. des op. imperf. und in den griechischen Scholien findet, wonach das Wort das hebräische ריק, ריך**), mit aram. Endung ריקא, und zwar nicht in der Bed. des A. T. nequam sondern in der „cerebro carens" ausdrückt. Hiefür scheint entscheidend zu seyn 1) der in der That äußerst häufige Gebrauch von רק מוֹחַ „leer am Gehirn" als Schimpfwort, um einen leichten Vorwurf zu machen (vgl. Wettstein und Lightfoot z. d. St., namentlich aber Drusius comm. ad vocabula hebr. N. T. und proverbia classis II. l. IV. §. 16.), 2) daß der griech. Text das aram. Wort unverändert aufgenommen wie ῥαββί. Zwar lassen sich gegen diese Ableitung Bedenken erheben, die sich jedoch auch lösen lassen***). Eine größere Schwierigkeit ergiebt sich aus

---

*) In einem Fragmente aus Nikostratus findet sich der Ausruf: ὦ κατάπτυστον ῥάκος! Es ist aber dort nicht ein allgemeines Schimpfwort, sondern es ist würklich von einem Kleide die Rede, s. Suidas s. v. κατάπτυστον.

**) Luther hat wie die Vulg. „Racha", welches den deutschen Leser um so eher irre leitet, da er an das deutsche Wort „Rache" denkt. Die Schreibung mit χ findet sich auch im cod. Cantab. ῥαχά. Das χ ist unregelmäßigerweise tm N. T. zuweilen auch anderwärts gesetzt worden, wo im Aram. ק steht, so Matthäi 27, 46. σαβαχθανί für שְׁבַקְתָּנִי.

***) 1. Ist ῥακά das chaldäische ריקא, warum ist es nicht ῥηκά geschrieben, ebenso wie בִּירָא im Griechischen Κηφᾶς geschrieben wird, und alle mit בֵּית zusammengesetzten Wörter, wie z. B. Βηθλεέμ, Βηθσαϊδά, Βηθφαγή, oder auch ῥαικά nach der Analogie von Βαιθήλ, Γαιβάλ (עֵיבָל), Καινᾶν (קֵינָן)? Allerdings ist die griechische Schreibung abnorm, aber bekanntlich findet in der Schreibung der hebräischen Vokale in den LXX. große Inkonstanz statt. Das hebräische ֵ wird zuweilen mit dem kurzen Vokal ε geschrieben, wie in Ἐλάμ עֵילָם, ja es ist mir ein Fall aufgestoßen, wo sie sogar gerade α dafür setzen; so ist die Levitenstadt גִּבְעַת Jos. 21, 37. Μαφά geschrieben, während Jos. 13, 18. Μαιφαάθ und Jer. 48, 21. sogar Μωφάς (wo aber auch das Kethib גִּבְעַת liest). Vielleicht variirte auch die alte Aussprache, wie zuweilen die Hierosolymitaner בִּיר „der Sohn" sagten statt בַּר, neben der Form

dem vorliegenden Zusammenhange, daß nämlich alsdann ῥακά = ἄφρων, κενεόφρων, von μωρός nicht ver-

---

רַבִּי auch רִבִּי in Gebrauch war, und die Galiläer das Schwa wie oa aussprachen, s. *Βοανεργές* Marc. 3, 17. 2. Warum hat die Peschito hier ܪܩܐ? Dies ist nicht = רֵיק, welches vielmehr durch ܪܝܩܢܐ zu übertragen gewesen wäre. Es scheint vielmehr von der Wurzel רָקַק „dünn seyn, ausspeien" abgeleitet, im Arab. رقيق, wovon auch die Subst. ܪܩܘܬܐ, ܪܩܝܩܘܬܐ, levitas, contemtibilitas. Auf diese Ableitung weist auch die Schreibung ῥακκά mit doppeltem κ in cod. 13. 106. bei Wettstein, Gloss. Alb., bei Theodoret (Opp. T. IV. 946.), auch in der philoxenianischen Uebersetzung hat cod. Ridley ܪܩܩܐ, cod. Par. dagegen ܪܩܐ, und cod. Barsal. ܪܩܝܒ (s. Eichhorns Repert. VII, 26. X, 21.). So haben auch diejenigen das Wort abgeleitet, deren Glosse Theophylakt mittheilt: *τινὲς δὲ τὸ ῥακὰ συριστὶ κατάπτυστον φασι σημαίνειν.* Daß jedoch im Aramäischen neben dem nachweislich gewöhnlichen Schimpfwort רִיקא noch ein anderes רַקָּא vilis gebräuchlich gewesen seyn sollte, ist nicht nachweislich (Castellus und Schaaf haben dies Adjektiv nur aus dem N. T. angenommen). Vermuthlich hat sich der syrische Uebers. nur sklavisch an die Schreibung des griechischen Wortes gebunden, was er freilich nicht überall thut, vgl. *Ἀκελδαμά* Pesch. Apg. 1, 19. — Beiläufig: Wie kommt es, daß die aramäischen Wörter des N. T. überall den A-laut haben, während doch in Galiläa das Syrische die Landessprache gewesen seyn soll (Michaelis Einleitung ins N. T. I. 145.), die Tiberienser das Kamez wie o gelesen haben (Gesenius Lehrgebäude S. 39.) und überhaupt unter der Seleukidischen Regierung der stärkste Einfluß des Syrischen auf den von den Juden aus der Gefangenschaft mitgebrachten chaldäischen Dialekt angenommen wird? Einige erklären dies für die Aussprache des feinern jerusalemitischen Dialekts, Andere suchen den Grund in der gebirgigen Landesbeschaffenheit Palästina's, welche diesem Volke wie allen Gebirgsbewohnern den A-laut liebgemacht habe. Näher würde wohl liegen, daß die Hebräer, welche diese Aussprache aus Ost-Aram mitgebracht hatten, dieselbe in jener Zeit noch wenig alterirt beibehielten. Muß nicht selbst die verdorbene Sprache des Talmud Jeruschalmi vielmehr chaldäisch als syrisch genannt werden? Ueberdies, hat die west-aramäischen Sprache schon zu Christi Zeit den O-laut besessen? Die Anfänge unserer diakritischen Zeichen im Syrischen reichen nicht über das sechste Jahrh. hinaus (s. Hupfeld Stud. u. Krit. III, 4. 796.); gerade in diese Zeit fällt aber auch die älteste Nachricht von der Diskrepanz in der Aussprache des A-lauts zwischen West- und Ost-Aramäern (Assemani bibl. orient. II. 407.), womit die Forschung über die Entstehung der Vokalzeichen zusammenstimmt (Hupfeld a. a. O. S. 808. vgl. denselben über die Verschiedenheit jener beiden Dialekte in den Stud. u. Krit. III. 2. 293.).

schieden ist. Es kommt also auf die Fassung von *μωρός* an.

c. *Μωρέ*. Hat *ῥακά* die Bedeutung „kopflos", inwiefern bezeichnet *μωρέ* eine Steigerung des leidenschaftlichen Affekts? Mit Chrys. hervorzuheben, daß die Vernunft das höchste Gut des Menschen sei, hilft nur zum Zweck, wofern man *ῥακά*, wie er selbst, nicht in der Bed. „kopflos" nimmt. Nun braucht nicht einmal die Steigerung in dem Wort an sich zu liegen, sobald sich nur erweisen läßt, daß sie im Sprachgebrauch statt fand; namentlich bei Schimpfwörtern hängt ja Alles von Sitte und Sprachgebrauch ab. Allein es zeigen deutlich die rabbinischen Stellen, daß das רֵיק מוֹחַ nur als leiser Vorwurf namentlich in berichtigende Reden einfloß. Wo z. B. Aben Esra zu 2 Mos. 31, 18. von solchen spricht, die sich wundern, was Moses die ganze Zeit auf dem Berge gemacht habe, nennt er sie רֵיקֵי מוֹחַ, ebenso zu 2 Mos. 34, 8. und sonst. Im Buch מוסר c. 11., wo eine Frau ihrem Manne eine unbedachte Rede vorwirft, schickt sie רֵיקָא voran, und so v. a. Der familiäre Charakter und die Unerheblichkeit des Vorwurfs ergiebt sich aus diesen Worten, aber ferner auch daß er nur auf Verstandesschwäche geht. Sehr gut unterrichtet zeigt sich der Verf. des op. imperf., wenn er schreibt: vulgare verbum erat apud Judaeos, quod non ex ira neque ex odio sed ex aliquo motu varie dicebant, magis fiduciae causa, quam iracundiae. Auch der Araber hat an u. St. das leichtere جاهل, welches im Arabischen in berichtigender Rede nicht selten vorkommt, und nachher bei *μωρέ* das anstößige احمق. Ganz anders verhält es sich dagegen mit *μωρός*. Dies ist ein sittlicher Vorwurf. Schon Hengstenb. bemerkt zu Ps. 14, 1., daß נָבָל dort den Herzens-Atheismus bezeichne. Eine genaue Untersuchung über נָבָל und seine Synonymen לֵץ בְּסִיל פֶּתִי, giebt Hupfeld zu Ps. 14. und erweist aus treffend gewählten Belegstellen, daß נָבָל „nur im geistlichen d. i. religiös-sittlichen Sinne" gebraucht werde 5 Mos. 32, 6. Ps. 74, 18. 22. Jos. 7, 15. 2 Sam. 13, 12. Sir. 50, 28. heißen die Samariter *λαὸς μωρός*. Für den, welcher einerseits den altest.

Sprachgebrauch kennt, andererseits den rabbinischen, kann es gar keinem Zweifel unterliegen, daß zwischen beiden Worten ein realer Unterschied statt findet und daß sie eine entschiedene Abstufung bilden. Nur bei Mangel dieser Erwägung konnte Neander auf den Gedanken kommen, das ὃς δὲ ἂν — τῷ συνεδρίῳ aus dem Text stoßen zu wollen, einige, wie Paulus, Schultheß das μωρέ ebenso wie ῥακά als hebr. Wort anzusehn = מוֹרֶה „der Widerspenstige gegen Gott". Das Richtige schon Phavorinus: εἴρηται καὶ ἐπὶ τοῦ ἀθέου καὶ ἀπίστου, so Lightfoot und Dilherr, farrago rituum sacrorum S. 171. — so dann neuerer Zeit Ernst Aug. Schulze spec. in Matth. Frankf. 1758., Dav. Mich., Nachtigall (Neues Magazin über Religionsphil. u. s. w. von Henke III. S. 190.), u. m. a. Auch in den anderen Stellen, wo Christus das Wort gebraucht, K. 7, 26. 23, 17. 19. 25, 2. 3. 8., drückt es den Gegensatz zu der religiösen Eigenschaft der σοφία und φρόνησις aus. Ein verwandter rabb. Ausspruch, in welchem רָשָׁע gebraucht wird, findet sich im Talmud tract. Kidduschin f. 28, 1. הַקּוֹרֵא לַחֲבֵרוֹ רָשָׁע יוֹרְדִין עִמּוֹ לְחַיָּיו „Wer seinen Nächsten רָשָׁע nennt, dem ists Kapitalverbrechen".

Noch ist auf das Prädikat ἀδελφός Rücksicht zu nehmen, welches auch V. 23. 24. K. 7, 3. 4. 5. 18, 15. 21. in solcher Verbindung vorkommt, in der es den Nächsten bezeichnet — dies der hebr. Sprachgebrauch, nach welchem Erasm., Grot. hier übersetzen: alteri cuivis. Doch ist wohl möglich, daß der Ausdruck im Bewußtseyn Christi in weniger abgeschwächter Bed. mit Beziehung auf die ursprüngliche Einheit und Verwandtschaft der Menschen unter einander und mit Gott gebraucht wurde (Apg. 17, 26.*)). Hier.: frater noster nullus est, nisi qui eundem nobiscum habet patrem, so auch Euth., B.-Cruf.: „ohne

*) In diesem tieferen Sinne gebraucht auch Epiktet das Wort, l. I. c. 13. §. 3.: ἀνδράποδον, οὐκ ἀνέξῃ τοῦ ἀδελφοῦ τοῦ σαυτοῦ, ὃς ἔχει τὸν Δία πρόγονον, ὥσπερ υἱὸς ἐκ τῶν αὐτῶν σπερμάτων γέγονε καὶ τῆς αὐτῆς ἄνωθεν καταβολῆς;

Zweifel steht im Ev. der Name im Zusammenhange mit dem Vaternamen Gottes."

3) Die Strafbestimmungen. Das nächste, was an ihnen auffällt, ist dies, daß die zweite offenbar eine bürgerliche, während die letzte eben so offenbar eine göttliche zu seyn scheint. Der sonst in der Kritik so besonnene Reand. läßt sich daher zu dem Gewaltstreich bewegen, die Worte: ὃς δ' ἂν εἴπῃ — τῷ συνεδρίῳ für eine Interpolation zu erklären, κρίσις und γέεννα für gleichbedeutende Bezeichnungen göttlicher Strafe anzusehen, und gewinnt nun folgenden, wie er glaubt, allein zu rechtfertigenden Sinn: „Wer die Rachsucht im Herzen aufkeimen läßt, oder auch im Schmähwort hervortreten, ist eben so des göttlichen Gerichts der γέεννα schuldig, wie der, welcher sie zur That werden läßt". Denselben Sinn ohne den kritischen Gewaltstreich haben auch Este und Episc. gewonnen. Und zwar argumentirt der Letztere so: da in allen drei Strafen nur die Todesstrafe ausgedrückt sei und der Thatsünde keine höhere Strafe zuerkannt werde als der des Affekts, so würde sich bei Annahme verschiedener Gradbestimmungen das absurdum ergeben, daß derjenige, der mit dem Wort sündige, schwererer Strafe werth sei, als wer mit der That. Daher müsse denn der Gedanke so gefaßt werden: wer durch den Affekt oder auch durch Worte sich an der Nächstenliebe versündigt, ist eben so des Todes schuldig wie der thätliche Uebertreter. Auch Stier versichert, daß diese drei Strafen „nur Steigerung des versichernden Ausdrucks seien, keineswegs etwa Stufen der würklichen Schuldigkeit" — was anders aber können sie seyn, wenn Stier selbst den Sinn paraphrasirt: „der verdient das Gericht, ja mehr als das"? — Wenn aber der Ausbruch im Wort einen höheren Grad der Leidenschaft bekundet als der innerliche Affekt, und wenn der Text die Strafbestimmungen mit verschiedenem Ausdrucke bezeichnet, läßt sich glauben, daß κρίσις und γέεννα τοῦ πυρός — nach Este und Episc. auch συνέδριον — gleichbedeutend seien? Von den verschiedenen Auslegern sind die vier Wege eingeschlagen worden, die hiebei möglich sind. Am nächsten

würde liegen — da *κρίσις* und *συνέδριον* auf bürgerliche Strafen hinweist, bei solchen stehn zu bleiben. Nach Paulus sind in der That dreierlei bürgerliche Strafen gemeint, welche Christus „in dem von ihm für den Fall seiner Anerkennung als Messias projektirten theokratischen Staate eingeführt wissen wollte" — die *γέεννα τ. πυρός* bezeichne das Belialsreich, d. i. die Ausschließung aus der Theokratie; Schöttgen, Lightf. (noch weiter geht auf dieser falschen exegetischen Fährte Pfaff, notae exeg. in ev. Mtth. S. 90 f.) stimmen insofern überein, als auch sie nur die Anordnung einer bürgerlichen Strafe anerkennen: da man wegen Häufigkeit des Todtschlages damals aufgehört, an den Mördern die Todesstrafe zu vollstrecken, so habe Christus mit geschärfterer Sittlichkeit die Zornigen dem Gericht Gottes überlassen, aber für die Uebertreter im Wort die Handhabung der bürgerlichen Gerechtigkeit gefordert — *ἔνοχος εἰς τ. γ.* wird erklärt: „so schuldig, daß er selbst der Geenna werth wäre", *εἰς συνέδ.* wäre also Hauptbegriff. Noch genauer ließe diese Erkl. sich durchführen, ließe sich auch das *γέεννα πυρός* als bürgerliche Strafe fassen, worüber nachher. Die Aelteren konnten auf diese Fassung nicht kommen, da dieselbe auf einer Anschauung von dem messianischen Werke ruht, die ihnen fremd war; auch können ja Affekte überhaupt nicht Gegenstand richterlicher Cognition seyn. So war denn den älteren Exegeten am nächsten gelegt, die Strafen als jenseitige zu fassen. Doch haben wenige diese Fassung mit Bestimmtheit durchgeführt. Chrys. ist undeutlich, bestimmter erklärt Theoph. *κρίσις* von göttlicher Verdammung, *συνέδριον* von einem Gericht der Apostel: *ἔνοχος ἔσται τῷ συνεδρίῳ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων, ὅτε καθίσουσι κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλάς.* Ebenso Calvin, welcher von der zweiten Strafe sagt: gravior poena coram toto coelesti consessu. Dabei wird von ihm wie von Pisc. die Schwierigkeit gefühlt, daß hienach die ersten zwei Klassen von der Strafe der *γέεννα* ausgeschlossen zu bleiben scheinen — ein Umstand, den Bellarmin, a Lap. sich zu Nutze machen, um den Unterschied zwischen pecc. venialia, welche per se nur das purgatorium, und mortalia, welche per se die Hölle

verdienen, zu erweisen. Die meisten aber konnten den Eindruck nicht verläugnen, daß diese göttlichen Strafbestimmungen nur analogisch gemeint seyn könnten, daß die göttliche Werthbestimmung über das Vergehen durch die Proportionsverhältnisse der vorkommenden bürgerlichen Strafen veranschaulicht werde, wie ähnlich auch Matth. 18, 6. — ist dies der Fall, so dient das auch hier gebrauchte Fut. ἔσται zur Bestätigung dessen, was ob. S. 159. von der Vorstellung des Gerichtstages bemerkt worden: sind nämlich die Strafbestimmungen Verhältnissen der Gegenwart entnommen, so kann auch das Gericht nicht bloß auf einen zukünftigen Zeitmoment beschränkt seyn. Schon Aug. hat sinnreich in dieser Weise sich erklärt: gradus itaque sunt in peccatis, ut primo quisque irascatur et eum motum retineat corde conceptum. Jam si extorserit vocem indignantis ipsa commotio non significantem aliquid, sed illum animi motum ipsa eruptione testantem, qua feriatur ille, cui irascitur, plus est utique quam si surgens ira silentio premeretur: sin vero non solum vox indignantis audiatur, sed etiam verbum, quod jam certam ejus vituperationem, in quem profertur, designet et notet, quis dubitet amplius hoc esse quam si sonus indignationis ederetur? Itaque in primo unum est, id est ira sola, in secundo duo, et ira et vox, quae iram significat, in tertio tria, et ira et vox, quae iram significat, et in voce ipsa certae vituperationis expressio. Vide nunc etiam tres reatus, judicii, consilii et gehennae ignis. Nam in judicio adhuc defensioni datur locus. In consilio autem quamquam et judicium esse soleat, tamen quia interesse aliquid hoc loco fateri cogit ipsa distinctio, videtur ad consilium pertinere sententiae prolatio, quando non jam cum ipso reo agitur, utrum damnandus sit, sed inter se qui judicant, conferunt, quo supplicio damnari oporteat, quem constat esse damnandum. Gehenna vero ignis nec damnationem habet dubiam sicut judicium, nec damnati poenam, sicut consilium, in gehenna vero ignis certa est et damnatio et poena damnati. Videntur ergo aliqui gradus in peccatis et in reatu, sed quibus modis invisibiliter exhibean-

tur meritis animarum, quis potest dicere? So Glossa ord., Bullinger, Luth., Chemnitz, Mald., Menoch., Spanh., Socin., Calov., Maresi. in der hydra Socin. III. S. 657., Beng., Mich. u. d. m. Beng.: reatus civilis denotat reatum spiritualem ad culpam et poenam. Nur der namentlich von de W. gefühlte Anstoß bleibt zurück, daß mit der Höllenstrafe unvermittelt in ein anderes Gebiet übergegriffen wird. Wir haben daher die drei Strafmaaße näher zu untersuchen.

Ἔνοχος ἔσται τῇ κρίσει. *Ἔνοχος* = *ἐνεχόμενός τινι* „verhaftet, verfallen", so daß die Obrigkeit ein Recht an ihn hat, sonst auch mit dem Dat. und Gen. der Strafe LXX. 1 Mos. 26, 11. Matth. 26, 66. (mit dem Gen., weil der Begriff „schuldig einer Sache" darin liegt, Kühner gr. Gramm. §. 536. b.); mit Bezug auf die Strafe nachher *ἔνοχος εἰς γέενναν*, welches brachylogisch für *ἔνοχος βάλλεσθαι εἰς γέενναν*, vgl. *ἔνοχος ἀναιρεθῆναι* 4 Mos. 35, 31., so daß *εἰς* die lokale Bewegung anzeigt, wie in *εἰς κόρακας*, *εἰς μακαρίαν*, ad Gemonias scalas*). Winer 6. A. S. 191. Da nachher *συνέδριον* als Steigerung von *κρίσις* vorkommt, so muß *κρίσις* ein besonderes Gericht, das jüdische Untergericht, seyn. Nach den rabbinischen Nachrichten hatten die Juden drei Gerichtshöfe, 1) in Orten von weniger als 120 Einwohnern ein Gericht von drei Männern, ein Gericht, welches nur über Geldsachen entscheiden konnte, דִּין מְמוּנוֹת. 2) In Orten von mehr als 120 Einwohnern ein Gericht von 23 Männern, welches auch über Kapitalverbrechen entschied, דִּין נְפָשׁוֹת, dies die *συνέδρια* Matth. 10, 17.; daß diese Dekrete erst der Bestätigung des Synedriums bedurften, folgt aus Josephus antiq. 14, 9, 3., worauf Mich. verweist, nicht. 3) Das Synedrium der LXXII., welches über die wichtigsten Angelegenheiten, über Gesetzesfragen, falsche Propheten, Krieg und Frieden und allgemeine Landesangelegenheiten ent-

*) Nach Lightf., Vriemoet, Fritzsche soll *εἰς* usque ad, den äußersten Grad bezeichnen, in welchem Falle jedoch *ἕως* oder *ἕως εἰς* stehen würde, Matth. 11, 23.

schied*). Insofern nur das zweite Gericht Kapitalverbrechen bestrafen konnte und insofern auf dem Morde die Strafe durch das Schwert stand, ergiebt sich, daß das zweite Gericht gemeint und mit der Nennung der Behörde zugleich die betreffende Strafe angedeutet ist. Daß der Todtschlag auch schon durch untergeordnete Gerichte bestraft werden konnte, ließ ihn in weniger schlimmem Lichte erscheinen.

*) Von diesen Nachrichten weicht Josephus insofern ab, als nach ihm das zweite Gericht nur aus sieben Richtern bestanden haben soll Antiq. 4, 8, 14. u. 38. vgl. de bell. Jud. 2, 20, 5. Bei Moses ist keine Zahl angegeben und so bleibt man ungewiß, ob man dem Berichte des Josephus oder dem der Rabbinen zu folgen habe. Es sind nur Wenige gewesen, welche, wie Selden, den Josephus geradezu eines Irrthums beschuldigten. Die Meisten verwarfen unbedingt die rabbinische Tradition. In der That kann man sich gar nicht denken, daß eine öffentliche Person, wie Josephus, die Gerichtsverfassung seines Landes, mit der er selbst viel zu thun hatte, nicht gekannt haben sollte. Gegen die rabbinische Tradition wird man aber auch mißtrauisch, wenn man das älteste Zeugniß über die Sache liest, nämlich in der Mischna tr. Sanh. K. 1. §. 6., wo der Beweis, daß und warum 23 Richter seyn mußten, auf sehr wunderliche Weise vorgebracht wird, und die Gemara dieser Stelle fügt dann noch fabelhafte Bestimmungen hinzu, die augenscheinlich aus der Luft gegriffen sind. Grotius und Bernardus haben die Nachrichten aus beiden Quellen zu vereinigen gesucht, obwohl auf eine zu gekünstelte Weise. Wir halten die rabbinische Angabe für irrig. Die Art aber ihres Entstehens läßt sich folgendermaßen denken: Die Zahl XXIII war in der späteren jüdischen Gerichtspflege eine heilige. Zehn Stimmen bildeten eine Gemeinde, zum Lossprechen wurden elf, zum Verdammen zwölf erfordert. So bildete sich die Zahl der XXII. Da indeß die Zahl der Richter immer ungleich seyn mußte (Selden de synedriis p. 926.), so nahm man 23 Richter. Nach der Angabe des Talmud war dies die Zahl der Mitglieder, welche beisammen seyn mußte, um im Synedrium ein Urtheil zu fällen; dem Halbmonde der ordentlichen Synedristen gegenüber saßen dann ferner noch drei Reihen von je dreiundzwanzig Schülern, aus denen das Synedrium ergänzt wurde (Selden de syned. l. II. c. 6. Jost Geschichte der Juden III. S. 87.). Hatte nun einmal die Zahl XXIII in der Einrichtung des Synedriums diese Bedeutung, so konnte sich in späteren Zeiten auch die Meinung bilden, daß die unteren Gerichte diese Zahl von Richtern gehabt hätten. Zu vergl. ist vorzüglich Selden l. II. c. 5. u. 6., Voisin in s. Anm. zum Pugio fidei P. II. c. 4., Wagenseil Sota, p. 15., Leusden philologus hebraeo mixtus p. 344., Krebs ad h. l. u. A. Auch Hartmann, Zusammenh. des N. und A. T. S. 400., hat hierüber gesprochen, doch ohne Resultate.

Der sittliche Ernst des Erlösers offenbart sich aber darin, daß er mit derselben Strafe, mit welcher jene die That — schon den Keim derselben, den leidenschaftlichen Affekt belegt. Die höhere Behörde des Synedriums deutet auf jene schwerere Strafe, welche die nur von ihr gerichteten schwereren Verbrechen der Abgötterei, Religionsläſterung u. s. w. traf, die Steinigung. Nachdem sich gezeigt hat, daß die Bezeichnung der Behörden auch zugleich die Todesart anzeigte, kann es nicht befremden, daß bei der dritten Stufe nur die Strafe und nicht die Behörde genannt ist. Wohl aber ist es sehr fraglich, ob nicht ἡ γέεννα τοῦ πυρός hier, wie an den andern Stellen des N. T., nothwendig als Bezeichnung der göttlichen jenseitigen Strafe genommen werden müsse. Was gegen diese Fassung Bedenken erweckt, ist nur theils die Inkoncinnität der Gradation, welche entsteht, wenn die ersten beiden Stufen, welche nicht göttliche Gerichte bezeichnen können, als bürgerliche Behörden und Strafen gefaßt werden; theils das Bedenken, ob die ersten beiden Strafen als außerhalb der γέεννα fallend gedacht werden sollen? Diese Bedenken sind stark genug, den Ausleger zu dem Versuche aufzufordern, ob sich nicht auch εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός als bürgerliche Strafe fassen lasse.

Ueber γέεννα ist eine erneute antiquarisch-theologische Forschung zu wünschen. Nicht ausreichend sind die gelehrten lectiones variae von Sam. Petitus l. I. c. 5. (auch in B. VII. der Frankf. Ausg. der critici sacri). Die Angaben der Ausleger schließen sich größtentheils an die Worte von Kimchi zu Ps. 27., mit dem R. Jehuda Levita im Buche Kosri ed. Buxt. S. 72. übereinstimmt; sie lauten folgendermaßen: גֵּהִינֹם סְמוּךְ לִירוּשָׁלַיִם וְהוּא מָקוֹם נְמֵאָס וּמַשְׁלִיכִים שָׁם הַטּוּמְאוֹת וְהַגְּבֵלוֹת וְהָיָה שָׁם אֵשׁ תָּמִיד לִשְׂרֹף הַטּוּמְאוֹת וְעַצְמוֹת „Gehinnom, ein Ort nahe bei Jerusalem, ein verabscheuter Ort, wo sie die Unreinigkeiten und Thierleichen hinwarfen, wo auch ein beständiges Feuer war zur Verbrennung der Unreinigkeiten und Gebeine.“ Beza bezweifelt diese Angaben, doch dürften sie im Wesentlichen richtig seyn. Aus dem A. T. ergeben sich folgende Data.

Der Ort תֹּפֶת*) in der Felsenschlucht des Thals der Kinder Hinnom war von den abgöttischen Israeliten durch die feurigen dem Moloch dargebrachten Kinderopfer entheiligt worden; den Abscheu davor auszudrücken, ließ Josia diesen Ort durch Leichname verunreinigen (2 Kön. 23, 10.); an diesen Ort geworfen oder auf ihm begraben zu werden, war seitdem die entsetzlichste Schmach (Jer. 7, 32. 33.). Wenn nun bei den Rabbinen (s. Bartolocci bibl. rabb. II. 28.) und im N. T. γέεννα — auch mit dem Zusatz τοῦ πυρός — als Stätte der jenseitigen Qual vorkommt, wie ist dies mit diesen Datis zu vereinigen? An sich schon läßt sich glauben, daß das an jenen Ort geworfene Aas und der Unrath zu Zeiten verbrannt wurde; die drei Momente nun — die grauenvolle historische Erinnerung an den, im Dienste der Dämonen stehenden Götzendienst (LXX. Ps. 96, 5.), der Wurm der Verwesung, dann das Feuer — machten allerdings den Ort zum geeigneten Bilde der Stätte der Verdammniß. Den Uebergang zu diesem Symbol bildet Jes. 66, 24.: draußen vor der heiligen Stadt sind die Leichname der Widerspenstigen, deren Wurm nicht stirbt und deren Feuer nicht verlischt; Reminiscenz an diese Stelle ist Sirach 7, 17. Judith 16, 21.; aber noch mehr — auch Gesenius findet es wahrscheinlich, daß der Prophet in Jes. 66, 24. die Einkleidung vom Thale Hinnom hergenommen, wie denn auch der Erlöser die Worte des Propheten zur Beschreibung der γέεννα gebraucht Marc. 9, 48. Ist diese Vermuthung richtig, so bestätigt sich, was vorher nur als Vermuthung ausgesprochen wurde, daß man fortgesetzt wenigstens Thierleichname an jenen Ort warf und Feuer daselbst unterhielt. Im Munde des Erlösers würde dann die Strafbestimmung des βληθῆναι εἰς γέενναν τ. πυρός nicht anders zu fassen seyn als Jer. 7. Jes. 66.: „er wird

*) Was den Namen גֵּי בֶן־הִנֹּם oder בְּנֵי הִנֹּם betrifft, so ist kein Grund die Ableitung von einem Eigennamen zu bezweifeln und auf die Bed. „Gestöhn", nach נָהַם, zurückzugehen, wie dies Winer im Reallex. thut. תֹּפֶת richtig nach Lorsbach von dem Persischen تافتن „verbrennen", die Sanskritwurzel ist tap.

getödtet an jenen Ort des Grauens geworfen werden". So Petitus a. d. a. O., B.-Cruſ.*). War auch eine ſolche Strafe für Verbrecher unerhört, ſo konnte ſie dennoch von Chriſto als ein Aeußerſtes erwähnt werden, wie Matth. 18, 6. das ebenfalls als bürgerliche Strafe nicht bekannte Ertränken im Meer. Doch darf nicht unbeachtet bleiben, daß das Geſetz auch für eine Art der Blutſchande, für das Vergehen mit Mutter und Tochter, den Feuertod verordnet (3 Moſ. 20, 14.). An dieſes vivicomburium denken Chemn., Calixt, Spanh., Calov. Doch wird ſich hievon für vorliegende St. kaum ein Gebrauch machen laſſen. Wenn auch die Anſicht von Michaelis, daß nur vom Verbrennen des Leichnams nach vorangegangenem Tode durch Steinigung die Rede ſei, grundlos iſt (Moſ. Recht V. S. 235.), ſo kann doch überhaupt nicht wohl von einem Verbrennen im Thal Hinnom die Rede ſeyn. Urſprünglich, zu Moſes Zeit, auf keinen Fall, aber auch in der ſpätern Zeit läßt ſich doch nicht recht denken, auf welche Weiſe in dem geſetzlich unreinen Ort ein ſolcher Akt der Criminaljuſtiz vollzogen worden ſeyn ſollte. Ueberdies ſind die Beſtimmungen, welche der Talmud über die Procedur bei der Feuerſtrafe giebt, der Art, daß ſie ein Verbrennen im Thal Hinnom ausſchließen. Die Gemara zu Sanhedrin c. 7, 1. ed. Cocc. will beweiſen, daß die zum Feuertod Verurtheilten nicht zu Aſche verbrannt werden ſollen, und in dem סֵפֶר חִנּוּךְ d. i. Katechismus des R. Levi Aſcher († 1293), welches dem Jus Hebraeorum von Hottinger zu Grunde liegt, wird als Ueberlieferung der Alten angeführt, daß die Feuerſtrafe durch eingegoſſenes glühendes Blei vollzogen werden ſoll (ſ. Hottinger S. 334.).

Es bleibt noch übrig, auf die ethiſch-dogmatiſchen Porismata, welche ſich aus dem Ausſpruch ergeben, einen Blick zu werfen. Der leidenſchaftliche Affekt wird in mehreren

*) B.-Cruſ. behauptet ſelbſt, daß — nur mit Ausnahme von Luc. 12, 5. „in den Reden Jeſu von Gehenna nirgends bloß das zukünftige Leben gemeint ſei, ſondern die gegenwärtige Ausſchließung aus der heiligen Gemeinde."

Stadien bis zur That hin vorgeführt und jedes Stadium mit einer eigenthümlichen Strafe belegt. So ergeben sich für verschiedene Stadien der Sünde verschiedene Grade der Schuld. Nicht aber gleichsam nur zur Abschreckung sind diese Schuldmaaße mit verschiedenen Strafmaaßen begleitet, wie Zw. es sich vorzustellen scheint: In summa, tria docet Christus. Primum, quod est perfectissimum, ut sine affectu simus irae. Hoc vero quum impossibile esse novit, sese nostrae imbecillitati attemperans, praecepta alia ponit, quae cohibeant affectuum impetum effrenem ne impudentius erumpat. Si ab ira vobis omnino temperare non potestis, quod tamen maxime urgeo, hoc tamen curate, ne signa irae et rancoris, ne contumeliosa verba effundatis. Quodsi affectus irae vos et huc impulit, manum tamen cohibete, ne ferociat et saeviat. Mallem ego vos omnino puros esse et sine omni affectu, et hoc lege mea requiro, tales discipulos volo et amo. Verumtamen non abjiciam vos, etiamsi primis assultibus cesseritis, modo ne quid petulantius et impudentius, modo ne frena affectibus nimium laxetis. Modus servandus in omni re. So nachsichtig ist das Gesagte nicht gemeint: es wird die objektive Norm des göttlichen Urtheils aufgestellt. Andererseits sah die gangbare dogm. Ansicht in dem Schuldmaaße auch die Bestimmung des jenseitigen Strafmaaßes, die verschiedenen Confessionen je nach dem Zusammenhange des dogmat. Systems — mehrere Dogmatiker der röm. Kirche (anders Este, Maldon., Menoch., Tirin.) die Strafe des purgatorium für die zwei ersten Schuldgrade als pecc. venialia, die Hölle für den dritten als pecc. mortale (s. oben S. 195.). Indem die protest. Kirche jenen Begriff des pecc. veniale und damit die zeitliche Abbüßung desselben verwarf, wurde aber dennoch der Ausspruch zum Beweise für die gradus poenae infernalis benutzt (Gerh. loci theol. T. V. 73. Quenstedt theol. didactico-polem. IV. 565. Spanh. dubia T. II. dub. 140.). Nach der Ausführung oben S. 196. läßt diese zeitliche Application sich nicht machen. Ist doch auch der letzte Ausgang der menschlichen Entwickelung nicht durch die einzelne Sünde bedingt,

sondern durch Glauben und Unglauben — nach Luthers Wort, daß eigentlich keine Sünde verdammt, als der Unglauben Joh. 3, 36. — An der Klimax vom innern Affekt zu dem erst schwächeren, dann stärkeren Ausbruch im Wort vermißt man eigentlich noch die Spitze — welche Strafbestimmung nämlich der Gesetzgeber, der schon das Wort mit derjenigen Strafe belegt, mit welcher der Pharisäismus die That, der That selber bestimme? Aber nicht darauf, was die That werth sei, sondern nur eben darauf kam es ihm hier wie V. 28. an, auszusprechen, daß schon mit dem Gelüst die Thatsünde beginne. Beginne sagen wir, weshalb in folgender Auffassung von Este, über welche oben S. 194. schon exegetisch das Urtheil gesprochen worden, auch ethisch der Sinn gänzlich verfehlt wird: unde non alia apparet differentia, quam quod concilium sit plurium, judicium esse possit unius tantum. Hic sensus etiam ex eo probatur, quia infra quoad reatum non distinguit inter moechantem et eum, qui vidit mulierem ad concupiscendam eam; quem dicit jam moechatum in corde suo. Andererseits darf aber auch — zumal da der That nicht gedacht ist, aus dem Wort nicht eine allgemeine Gradbestimmung der Schuld des Affektes im Verhältniß zum Worte und des Wortes im Verhältniß zur That entnommen werden. Richtig wurde schon von Luth. im Streit gegen die röm. Unterscheidung von pecc. venialia und mortalia bemerkt, daß nicht nach der species facti, sondern nach der persona die Schuld sich bestimme. So kann der Affekt je nach den gegebenen Bedingungen schuldiger machen, als das Wort und dieses, als die That. Der weiße Teufel, wie Luth. spricht, ist oft schlimmer, als der schwarze, und wie Hamann sagt: „Wir haben einen Gesetzgeber, der das Liebäugeln zur Sünde macht, aber die Ehebrecherin frei spricht." Nur solche Fälle hat Christus hier im Auge, wo eine quantitative Steigerung derjenigen Lust eintritt, aus welcher unter Begünstigung der Umstände der faktische Mord hervorgeht — so auch Mald. Es müssen also auch Fälle anderer Art statuirt werden, wo der Affekt — wie hier auch vom auct. op.

imperf. ausgesprochen wird — weil nur äußerliche Umstände oder Rücksichten ihn von der That abhalten, im sittlichen Urtheil der That gleichkommt, oder wo er ohne die Zwischenstufen des Ausbruches im Wort zur That schreitet; ebenso müssen auf der andern Seite Fälle zugestanden werden, wo dieselben Erscheinungen, wie die hier genannten, mit geringer oder mit gar keiner Schuld eintreten. Es giebt, wie dies das εἰκῇ ausdrückt, ein ὀργίζεσθαι, welches straflos ist, so auch ein ῥακά und ein μωρέ Sagen, weshalb Chrys. der Sache nach mit Recht auch bei diesen Sätzen ein εἰκῇ ergänzt. Dafür liegen im N. T. selbst die Belege vor. Christo wird die ὀργή beigelegt Marc. 3, 5. (Joh. 2, 15. und Matth. 23, 13 ff. muß man sie voraussetzen), Paulus spricht Eph. 4, 26. von einem Zorn ohne Sünde; das ῥακά ruft Jakobus K. 2, 20. aus, indem er dem, der keine Werke hat, zuruft: ὦ ἄνθρωπε κενέ; μωρέ gebraucht Christus nicht bloß gegen die Pharisäer, sondern sogar gegen seine eigenen Jünger Matth. 23, 17. 19. Luc. 24, 25. vgl. Gal. 3, 1. 3. So ist auch bei diesem Ausspruche jene falsche Buchstäblichkeit fern zu halten, nach welcher schon zur Zeit des Chrys. de compunctione l. I. c. 2. Einige dem Gebote Christi genug gethan zu haben meinten, wenn sie sich nur vor dem Worte μωρέ hüteten.

V. 23. 24. Durch das folgende οὖν reihen sich V. 23—26. — ähnlich wie V. 23. 30. 6, 14. 15. — zwei Zusätze an, welche, indem sie zeigen, wie bei eingetretenem Zorn diese Verschuldung alles Ernstes wieder gut gemacht werden müsse, zur Einschärfung des Gebots dienen. Die heiligste Handlung soll unterbrochen werden, wo Beleidigung noch nicht bereut ist; es soll die Forderung solcher Beschleunigung nicht für überspannt gehalten werden, denn — wer weiß, wie bald das Leben aus ist, dann wird der Beleidigte zum Ankläger vor Gott! — Ob aber diese Zusätze der ursprünglichen Rede eigen waren, ob sie diesem Ev. ursprünglich angehören, oder anderwärts her entlehnt seien, darüber ist je nach der verschiedenen krit. Ansicht über das Ev. verschieden geurtheilt worden. Nicht bloß von Wilke, Br. Bauer, auch von Neander ist V. 23—26. als an-

derwärts her eingefügt angesehen worden. Nach Br. Bauer ist V. 23. „weitere Ausarbeitung" des Marc. 11, 25. vorgefundenen Spruches (V. I. S. 336.), nach Wilke aber (der Urevangelist S. 666.), dem Bauer diesmal untreu geworden, ist Marc. 11, 24—26. ein späterer Zusatz zum Urevangelium, ja es wird — um der Willkühr die Krone aufzusetzen — die Entdeckung mitgetheilt, daß Marc. 11, 25. ein Spruch, der ursprünglich vor Matth. 6, 14. gestanden!! — Allein V. 23. 24. schließt sich so treffend an, daß man nur dann sich dagegen entscheiden könnte, wenn man ein Recht hätte, den Volksredner an die streng didaktische Ausführung seines Thema zu binden, den Anschluß paränetischer Elemente aber zu verbieten. V. 25. — obwohl er ebenfalls sich passend anschließt, könnte schon eher aus einem anderen Zusammenhange hieher gekommen seyn. Er findet sich auch Luc. 12, 58. 59. Daß er nun dort an seiner ursprünglichen Stelle stehe, hat auch Schleiermacher (die Schriften des Lukas S. 191.) nicht nachzuweisen unternommen. Von Aug., Grot. ist es geschehn — die Aussöhnung mit dem Widersacher sei die Aussöhnung mit Gott und dem anklagenden Gewissen, so Olsh., Neand., Mey. Comm. zum Ev. Luc. 3. A. zu d. St., Hilgenf. S. 194. Sollte würklich der Ev. dort die vereinzelt überlieferten Redeelemente in diesem Sinne verbunden haben, so müßte das Geistvolle der Verknüpfung anerkannt werden, aber daß der Spruch dort nicht an seiner ursprünglichen Stelle stehe, darüber scheinen auch die erwähnten Erkl. einig. Nach Baur S. 475. gehört auch dieser Spruch zu der gerade an dieser St. mit dem oben S. 33. erwähnten Zwecke gehäuften Compilation aus Matth., nach Köstlin ist er dem Petrusev. entlehnt. Da nun auch sonst der dritte Ev. Sprüche der von ihm nur unvollständig gekannten Bergpredigt einzeln verwendet (s. ob. S. 31.) und V. 23—26. sich außer der Bergpredigt nirgend vorfindet, so werden wir diese Sprüche auch als an diesem Orte ursprünglich anzusehen haben.

Nicht vor Christen, sondern mitten unter Juden spricht der Erlöser — kein Wunder daher, wenn seine Reden als an solche gerichtet werden, unter denen Cultus und Ge-

bräuche des Judenthums bestehen*). So hier der Opferkultus, vgl. 6, 5. 17. 7, 15. 10, 41. 18, 17. Ungezwungen wurde in der christlichen Kirche das hier Gesagte auf die christlichen Verhältnisse übertragen, und indem, was vom Opfer gesagt ist, auf das Abendmahl angewendet wurde, entstand die schöne Sitte des gegenseitigen Vergebungsaktes unter christl. Familiengliedern vor dem Genuß des heiligen Mahles**). — Der Ausspruch ist aus dem Leben gegriffen. Er versetzt in den Moment, wo der Israelit sein Opfer in den Vorhof der Israeliten geführt hatte und den Augenblick erwartete, wo der Priester es in Empfang nehmen würde, um es auf dem durch ein Gitter von dem Vorhofe der Israeliten geschiedenen Vorhofe der Priester zu schlachten und auf dem Brandopferaltar darzubringen — schon seit den späteren Zeiten des jüdischen Reiches war das Schlachten des Opfers das Geschäft der Priester. In diesem feierlichen Augenblicke nun sich um eines andern Geschäftes willen unterbrechen zu sollen — diese Forderung erkennt diesem anderen Geschäfte den höchsten Grad der Bedeutsamkeit zu***). Valer. Max. (l. 3. c. 3.) erzählt, wie einst ein Jüngling, der dem Alexander beim Opfer das Rauchfaß hielt, sich lieber den Arm verbrennen ließ, anstatt

*) Wenn Planck, Ritschl u. a. solche Stellen zum Beweise brauchen, daß Jesus an Aufhebung des Gesetzes nicht gedacht habe, so ist dies daher nicht weniger verfehlt, als wenn Papisten aus denselben für die Fortdauer des Meßopfers und des Altars argumentirten (Spanh. dubia ev. III. 832.).

**) Dion. Areop. de eccles. hierarchia 3, 3, 8.: *οὐ γὰρ ἔνεστι πρὸς τὸ ἓν συνάγεσθαι, καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς μετέχειν εἰρηναίας ἑνώσεως τοὺς πρὸς ἑαυτοὺς διῃρημένους*, vgl. Corderius catena in Psalmos T. III. S. 322. in Ps. 147, 3., welche Stelle hierauf bezogen wurde. — Ueber die Grundsätze der Rabbinen in Betreff der Versöhnlichkeit s. L'Empereur zu Maimonides, de legibus Hebr. forensibus, Lugd. Bat. 1637. S. 221.

***) Um legaler Fehler des Opferthiers willen, auch um nicht irgend einer Gesetzübertretung sich schuldig zu machen, wie z. B., wenn einer in der Passazeit sich erinnerte, noch etwas Sauerteig im Hause zu haben, konnte die Opferceremonie unterbrochen werden, s. Schöttgen und Lightfoot. Die von Letzterem vertretene Meinung, daß Privatopfer bis zu den hohen Festen aufgeschoben worden, findet schon in Luc. 2, 22. eine Widerlegung.

die Opferhandlung zu unterbrechen! Und auch darauf deutet die Forderung, diese heilige Handlung zu unterbrechen, hin, daß das Versöhnungsmittel mit Gott nicht würksam seyn könne ohne die versöhnende Liebe gegen den Menschen (wie 6, 14. 15.); ist erst diese Aufgabe gegen den Menschen erfüllt, so soll das Opfer gebracht werden, so hat es seine Würksamkeit: *τότε*, heißt es, *ἐλθών κ. τ. λ.*, vgl. die Ermahnung 1 Tim. 2, 8. Chrys.: *ἐκκοπτέσθω, φησὶν, ἡ ἐμὴ λατρεία, ἵνα ἡ σὴ ἀγάπη μείνῃ· ἐπεὶ καὶ τοῦτο θυσία ἡ πρὸς τὸν ἀδελφὸν καταλλαγὴ· διὰ γὰρ τοῦτο οὐκ εἶπε, μετὰ τὸ προςενεγκεῖν ἢ πρὶν τὸ προςενεγκεῖν· ἀλλ' αὐτοῦ τοῦ δώρου κειμένου καὶ τῆς θυσίας ἀρχὴν ἐχούσης πέμπει διαλλαγησόμενον τῷ ἀδελφῷ.* Nach diesem ersten Grunde läßt Chrys. erst als den zweiten folgen: weil sonst dein eignes Opfer unwürksam ist. — *Ἐὰν προςφέρῃς κ. τ. λ.* nicht vom Akte der Opferung selbst zu verstehen: *ἔμπροσθεν* V. 24. zeigt, daß das Opfer noch nicht auf dem Altare liegt, daher auch *ἐπί* nicht mit Luth. „auf" zu übersetzen, auf den Altar brachte es der Priester, sondern mit Vulg. „zu dem Altar"*). *Δῶρον = κορβᾶν*, von jeglicher Art des Opfers gebraucht (Matth. 8, 4. 15, 5. 23, 8.). Die ganze Darstellung ist sinnig und malerisch. Erst am Altar (*ἐκεῖ*), also im Augenblick, wo der Mensch Vergebung sucht, steigt die Erinnerung an die anhaftende Schuld auf, Beng.: inter rem sacram magis subit recordatio offensarum, quam in strepitu negotiorum. Für die weitere Sinnbestimmung kommt die Bed. der Phrase *ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ* in Betracht. — Das unbestimmte *τι* ist im Sinne von *ἔγκλημα, κατηγόρημα* zu nehmen, wie sonst vorkommt *μομφὴν* oder *μέμψιν ἔχειν πρός τινα* Kol. 3, 13. Eurip. Orest. v. 1069., Sophokl. Ajax V. 180., Aeschyl. Prom. vinctus V. 444., ebenso *ἔχειν τι κατά τινος* und *πρός τινα* Marc. 11, 25. Offenb. 2, 4. 14. 20. Apg. 24, 19. Die Peschito hat ܐܒܬܐ ܡܕܡ

*) De W. führt (auch noch A. 3.) irrigerweise als Worte Beza's an: si offerendo tuo dono occupatus sis. Er entlehnt dieselben aus Fr., welcher dies als Sinn der Beza'schen Erklärung angiebt, wiewohl irrigerweise, da dieser erklärt: si ad altare veneris munus oblaturus.

(ed. Trost unrichtig ܐܰܒܬܳܐ) ergänzt: „einen Haß.“ Nun fragt sich, liegt auf Seiten des Opfernden das erlittene Unrecht und auf Seiten des ἀδελφός das begangene, so daß das τι die ungerechte Beschuldigung desselben ausdrückt, oder aber: liegt auf Seiten des ἀδελφός das erlittene und auf Seiten des Opfernden das begangene Unrecht, so daß durch τι die gerechte Anklage bezeichnet wird? Chrys., der zunächst angiebt, es werde K. 6, 14. der Beleidigte, hier aber der Beleidiger angeredet, läßt sich nachher durch das von ihm nicht medial, sondern passivisch genommene διαλλάγηθι (wäre der Beleidiger angeredet, müßte es, meint er, κατάλλαξον σεαυτὸν τῷ ἀδελφῷ σου heißen) und Theoph. durch den Ausdruck: „wenn er etwas wider dich hat“, bestimmen, den Beleidigten für den Angeredeten zu halten; so auch Zw., Pellic., Bucer, Beza, obwohl mit dem Zusatz: simulque innuit, plerumque accidere, ut difficiliores sese ad reconciliationem praebeant, quos potius petere veniam oportuit. Nun ist aber die Ausführung der Ermahnung an sich nicht recht denkbar, wenn unter dem ἀδελφός ein Beleidiger verstanden werden soll: könnte bei einem solchen irgend die Bereitwilligkeit, auf solchen Besuch hin seinen Haß fahren zu lassen, vorausgesetzt werden? Was Michaelis in seiner hausbackenen Weise gegen die buchstäbliche Ausführbarkeit, wenn der Angeredete der Beleidiger ist, sagt: „der Beleidigte würde es ärgerlich aufnehmen, von einem Besuche so überfallen zu werden, es würden neue Wortwechsel entstehen“ u. dergl. — das Alles hat noch vielmehr Anwendung, wenn der zu Besuchende der Beleidiger ist. Entscheidend ist überdies, wie bereits der auct. op. imp. treffend bemerkt, der Zusammenhang, nach welchem an solche Personen zu denken ist, die sich des ῥακά und des μωρέ schuldig gemacht haben; so denn auch Aug., Hieron., Calvin, Luth., Calov und die Meisten. Aug.: Si in mentem venerit, quod aliquid habeat adversum nos frater, id est: si nos eum in aliquo laesimus, tunc enim ipse habet adversum nos. Nam nos adversum illum habemus, si ille nos laesit — ubi non opus est per-

gere ad reconciliationem, non enim veniam postulabis ab eo, qui tibi fecit injuriam, sed tantum dimittes, sicut tibi dimitti a Deo cupis, quod ipse commiseris. Nur Euthym. und ebenso Olsh. will ἀδιορίστως sowohl den ἀδικήσας als den κακῶς πεπονθώς zusammenfassen. Aber für jene erstere Fassung spricht auch der Sprachgebrauch in Marc. 11, 25.: εἴ τι ἔχετε κατά τινος, wo sich das τι auf das von dem Subjekt durch einen Andern erlittene Unrecht bezieht.

Hiernach ist es denn der Beleidiger, welcher in dem διαλλάγηθι den ersten Schritt zur Aussöhnung zu thun aufgefordert wird. Der Aor. pass., wie öfter, mit medialer Bed. (Krüger §. 52, 6.), und zwar mit dem Dativ der Richtung, wie Plut. Themist. c. 6.: διαλλάξας τὰς πόλεις ἀλλήλαις, wofür bei diesem Verbum wie bei anderen auch πρός, Dion. Halik. ant. Rom. 9, 27.: τοῦ διαλλάξαντος (τὸν δῆμον) πρὸς τοὺς Πατρικίους. Es fragt sich, ob schon die lexikalische Bed. von διαλλάσσω einen Schluß darauf machen läßt, ob die Feindschaft einseitig oder auf beiden Seiten zu denken ist. Tittmann meinte dieses, und zwar sollte nach ihm διαλλάσσειν bedeuten: efficere, ut quae fuit inimicitia mutua, ea esse desinat — καταλλαγή proprie non est mutua reconciliatio, sed alterius (de Synon. N. T. 102.). Seitdem ist diese Frage aufs Neue untersucht worden — zunächst in den früheren Ausgaben dieses Comm., sodann von Fr. zu Röm. 5, 10. mit dem Resultate, daß zwischen διαλλάσσειν und καταλλάσσειν überhaupt kein Unterschied. Allerdings scheint einen Unterschied — und zwar einen der Tittmannschen Bestimmung gerade entgegengesetzten — eine von Tittmann übersehene St. des Schol. zu Thuc. I, 120. ed. Poppo zu begründen. Zu ἐναλλάγησαν wird nämlich vom Scholiasten (nach ihm auch Suidas) bemerkt: ἀντὶ τοῦ συνέμιξαν καὶ ὡμολόγησαν· ἐναντίον δέ ἐστι τῷ διαλλάγησαν. διαλλαγῆναι γάρ ἐστι τὸ δι' αὐτοῦ τοῦ ἐχθροῦ παρακληθῆναι καὶ φιλιωθῆναι αὐτῷ· ἐναλλαγῆναι δὲ τὸ ἀπὸ φιλίας εἰς φιλίαν ἄλλου μεταπηδῆσαί τινος, ἐχθροῦ ὄντος τῷ πρώτῳ φίλῳ. Es würde dieser Gebrauch gerade an unserer St. passen, wo die Versöhnung vom Beleidiger

ausgehen soll. Eine Anzahl Stellen läßt sich hiefür anführen. *Ἡρώδην δὲ παρεκάλει* (Cäsar) *πᾶσαν ὑπόνοιαν ἀφελόντα διαλλάττεσθαι τοῖς παισίν* (Jos. antiqu. 16, 4, 4.): hier war der Zorn nur auf Seiten des Vaters. Dion. Halik. antiqu. Rom. 7, 51.: *τί οὖν παραινῶ; ὅσα μὲν ἐχαρίσασθε καὶ συνεχωρήσατε τῷ δήμῳ, τὴν ἔχθραν διαλλαττόμενοι, ὅπως δήποτε φυλάττειν κύρια.* Hier werden die Patricier ermahnt, nichts von dem zurückzunehmen, was sie einmal zur Versöhnung des Volks demselben zugestanden haben. Ebenso in dem Beispiel 9, 27. So auch in den LXX. 1 Sam. 29, 4., wo *διαλλάττεσθαι* dem hebr. הִתְרַצֶּה entspricht: captavit gratiam alicujus. Allein in dem Worte selbst liegt doch eigentlich eine Andeutung über den Ausgangspunkt der Versöhnlichkeit nicht, indem es im Aktiv nur bedeutet „eine Sinnesänderung zwischen Zweien stiften", im Medium „sich ändern in Bezug auf einen Anderen." So wird nun auch das Medium gebraucht, wo zwei erzürnte Theile zur Aussöhnung aufgefordert werden. Aristoph. Aves V. 1683.: *σφὼ νῦν διαλάττεσθε καὶ συμβαίνετε*, und geradezu auch, wo der beleidigte Theil den anderen zur Versöhnung auffordert. Eurip. Helena V. 1231 ff. fordert Helena den Theoklymenos auf, Freundschaft zu machen und das Frühere zu vergessen. Dieser fragt: auf welche Bedingung? *χάρις γὰρ ἀντὶ χάριτος ἐλθέτω.* Helena, den Anfang der Versöhnung machend, spricht: *σπονδὰς τέμωμεν καὶ διαλλάχθητί μοι*, worauf Theoklymenos antwortet: „Ich lasse den Zorn gegen dich fahren, er gehe in die Luft." Ferner Eur. Medea V. 896.: *διαλλάχθηθ' ἅμα τῆς πρόσθεν ἔχθρας ἐς φίλους μητρὸς μετά.* Hier geht von der Mutter, die ihren Zorn aufgegeben, an die noch zürnenden Kinder die Aufforderung aus, den ungerechten Haß gegen den Vater fahren zu lassen. Ebenso *καταλλάσσεσθαι* Arist. Rhetor.: 1, 9.: *διὸ τὸ δίκαιον κακόν· καὶ τὸ τοὺς ἐχθροὺς τιμωρεῖσθαι μᾶλλον, καὶ μὴ καταλλάττεσθαι· τό, τε γὰρ ἀνταποδιδόναι δίκαιον.* Ueberdies kommt nach der Bemerkung von Thomas M. bei den Späteren *καταλλάσσειν* an der Stelle von *διαλλάσσειν* in Gebrauch — wie auch Chrys. ob. S. 208. nicht *διάλλαξον σεαυτόν* setzt, sondern *κατάλ-*

λαξον, welche idiomatische Vertauschung ebenfalls zeigt, daß die Worte lexikalisch nicht verschieden seyn können. — Die Beantwortung der Frage, ob im vorliegenden Falle auch auf der Seite des Beleidigten eine Spannung, ein Widerwille zu denken sei, liegt nicht im Interesse der Auslegung. Der menschlichen Natur nach wird dieses ja aber nur in seltenen Fällen ausbleiben und z. B. auch bei der Aufforderung zur Versöhnung 1 Kor. 7, 11. anzunehmen seyn*).

Was das πρῶτον betrifft, so ist die Frage, ob es mit Chrys., Erasm., Luther, Castellio, Beng., Mey. mit ὕπαγε zu verbinden sei oder vielmehr mit Beza, Erasm. Schmid, de Wette mit διαλλάγηθι. Was im Allgemeinen die Stellung der Adverbien betrifft, so können sie im Griech. sowohl dem Zeitwort vorangehen als folgen. Nach den Grammatikern ist die ursprüngliche Stelle des Adverbii sowohl als des Adjektivs im Griechischen vor seinem Verbum oder Substantiv: τὸ δέον ἡ πρόταξις. Jede Nachsetzung betrachtet der Apollonius, de adverbio S. 535. (Beckers Anecd. II.) als ein Hyperbaton. Aber diese Grammatiker haben nur das logische Gesetz im Auge und nicht das euphonische Moment. Bei dem loseren Verhältniß des Adv. zum Verbum kann namentlich bei ihm die Rücksicht auf Euphonie freier walten. Wie anders als aus euphonischen Rücksichten wäre die Stellung der Adv. am Ende der Sätze zu erklären? Thuc. 2, 5.: ἀπέκτειναν τοὺς ἄνδρας εὐθύς, 2, 18.: ἀφίκετο τῆς Ἀττικῆς ἐς Οἰνόην πρῶτον u. a., s. Krüger Comm. zu Dion. Halik. Historiographica S. 299. Ueber die gewöhnliche Transposition

*) Die Aufforderung 2 Kor. 5, 20. setzt voraus, daß Gott bereits den ersten Schritt gethan habe und daß der Mensch ihm entgegenkommen solle. Wenn dagegen im kirchlichen Sprachgebrauche gesagt wurde καταλλάσσεσθαι τοῖς θυσιαστηρίοις, τῷ θεῷ, τῇ ἐκκλησίᾳ, so heißt das so viel wie δεκτὸν γενέσθαι τῷ θεῷ, und es wurde schon von Seiten des Menschen die Reue vorausgesetzt, s. Suicer und du Cange Gloss. graec. med. aevi s. h. v. und das lateinische reconciliari, du Cange Gloss. lat. med. aevi s. h. v. Eben so auch in den Stellen aus dem 2ten B. der Makkabäer 2 Makk. 1, 5. 7, 33. 8, 29., in welcher letztern es heißt: τὸν ἐλεήμονα κύριον ἠξίουν καταλλαγῆναι τοῖς αὐτοῦ δούλοις.

namentlich gewiſſer Adv. ſ. Winer 6. A. S. 488. *), welcher übrigens die nicht logiſche Stellung nur aus Mangel an Genauigkeit erklären will. Mey. verlangt an unſrer St. die Verbindung des *πρῶτον* mit *ὕπαγε* aus dem Grunde, weil *ὕπαγε* das in dieſem Zuſammenhange weſentliche Moment enthalte, das auffallende Wiederweggehen aus dem Tempel nicht zu ſcheuen. Stünde das beſtimmtere *ἄπελθε*, ſo möchte dies Argument gelten, aber *ὕπαγε* iſt doch ſonſt wie לֵךְ bei Aufforderungen nichts anderes als age, ſ. Matth. 18, 15. 19, 21. Offb. 10, 8. Viel entſchiedener empfiehlt ſich die Verbindung mit *διαλλάγηθι* durch den Gegenſatz, den dann das *τότε* bildet: „erſt dann wird dein Gott ſich verſöhnen laſſen.“ Auctor op. imp.: tanquam si dicat ad illum: vade, ego libenter contemnor, libenter honoris mei patior damnum, libenter exspecto dominus servos, tantummodo ut vos in amicitiam veniatis.

V. 25. 26. Die Forderung konnte allzu dringend erſcheinen; dieſe Dringlichkeit wird gerechtfertigt, denn — das Leben iſt kurz und die Strafe für unbereuten Zorn groß! — In ſprachlicher Hinſicht kann der Terminus *εὐνοεῖν*, welcher ſonſt nur die Bed. hat: bene velle, bene cupere alicui, befremden. Wenige überſetzen wie Erasm.: habeto benevolentiam, die Meiſten drücken wie Vulg., Syrer, Luther, Beza beſtimmter aus, daß Verſöhnlichkeit gefordert werde: in gratiam redi, compone; Beza wirft ſogar die Frage auf, ob nicht *συνοῶν* zu leſen ſeyn möchte, welches indeß die Bed. von *ὁμονοεῖν* nicht hat. *Εὐνοεῖν* und *κακονοεῖν τινι* ſind aber ſich entſprechende Begriffe, unſerm „freundlich“ und „feindlich geſinnt ſeyn“ entſprechend, vgl. Xenoph. Cyrop. 8, 2, 1.: *οὐ ῥᾴδιόν ἐστι φιλεῖν τοὺς μι-*

*) Um ſo weniger hat die Obſervation von Gersdorf Grund (Sprachcharakteriſtik des N. T. S. 107., ebenſo Bornemann Scholia in ev. Lucae zu Luc. 12, 1. S. 80.), daß die neuteſt. Schriftſteller in der Stellung des Adv. gewiſſen Idioſynkraſien folgen, Matth bei dem Imper. das Adv. nachſetze, übrigens voranſchicke. Welche ratio ſollte eine ſolche Gewohnheit haben, gerade beim Imp. das Adv. vorzuſchicken? — Ausnahmen giebt überdies Gersdorf ſelbſt zu.

σεῖν δοκοῦντας, οὐδ' εὐνοεῖν τοῖς κακονόοις. Polybius: εὐνοϊκῶς διακεῖσθαι πρός τινα l. V· c. 50., μεσιτεῦσαι τὴν διάλυσιν εὐνοϊκῶς l. II. c. 34.; wenn feindliche Mächte Friedensschlüsse machten, schworen sie sich in Zukunft ἀδόλως εὐνοήσειν τῷ ἄλλῳ. s. Elsner z. d. St.

Machen wir zuvörderst das gerichtliche Verhältniß deutlich, welches hier vorgeführt wird. Es ist an einen Rechtshandel in Schuldsachen gedacht (vgl. V. 26. und ὁ πράκτωρ Luc. 12, 58.), welcher schon vor dem Drei-Männer-Gericht entschieden werden konnte. Ἀντίδικος im juridischen Sinne ist auch bei den Klassikern der technische Ausdruck für jeden der beiden Klageführenden, s. Reiske index ad orat. graec.; aus der in der Rechtspflege der Provinzen gebräuchlichen Sprache ging er auch ins Rabbinische über אַנְטִידִיקוֹס. Kläger und Angeklagte befinden sich mit einander auf dem Wege. Dies würde sich am besten erklären lassen aus dem attischen und römischen Gerichtsverfahren, indem nach dem ersteren bei gewissen flagranten Verbrechen sofort die ἀπαγωγή stattfand (Hefftter die athenäische Gerichtsverfassung S. 206 ff. Meier und Schömann der attische Proceß S. 227 ff.), nach römischem Verfahren zuerst ein Sühneversuch inter parietes, inter disceptatores domesticos veranstaltet, im Fall der Fruchtlosigkeit der reus von dem actor aufgefordert, wenn er sich weigerte, gezwungen wurde, mit ihm vor den Prätor zu gehen (rapere in jus, s. Adam, Röm. Alterth. I. 405.)*). Doch mit Unrecht denkt Burder bei Rosenm. Altes und N. Morgenl. V. S. 23. an römisches Gerichtsverfahren: die Juden behielten auch unter den Römern eigene Gerichtspflege. Indeß auch das jüdische Recht gebot, daß keine Anklage vom Richter gehört werden durfte ohne Beisein des Beklagten (Gemara des tr. Sanhedrin, ed. Cocc. c. I. §. 10. und Hottinger: jus Hebr. S. 104.). Die pharisäische Partei pflegte sich damals richterliche Milde, die sadducäische Strenge zum Verdienst anzurechnen (Jo-

*) Aehnlichkeit mit unserer St. hat Jambl. Vita Pythag. c. 27., wo wir den Schiedsrichter μεθ' ἑκατέρου τῶν ἀντιδίκων ὁδῷ προάγοντα finden.

sephus antiq. l. XIII. c. 10. Jost Gesch. der Juden III. S. 85.). Einige pharisäische Richter machten damals selbst Sühnversuche, wogegen auch der Ausspruch einer strengern Partei erwähnt wird: כָּל בּוֹצֵץ דִּינִי זֶה חוֹטֵא „wer eine schiedsrichterliche Vermittelung stiftet, sündigt", denn „das Gericht ist Gottes הַמִּשְׁפָּט לֵאלֹהִים" (s. Gemara Sanhedrin ed. Cocc. c. I. §. 2. 3.). Vor Richtern dieser Gesinnung war mithin nach einmal angebrachter Klage ein späterer Vergleich unmöglich. Chrys.: *πρὸ μὲν γὰρ τῆς εἰσόδου σὺ κύριος εἶ τοῦ παντός· ἐὰν δὲ ἐπιβῇς ἐκείνων τῶν προθύρων, οὐδὲ σφόδρα σπουδάζων δυνήσῃ τὰ καθ' ἑαυτὸν, ὡς βούλει, διαθεῖναι.* Dies die näheren Umstände dieses Actus.

Nach Chrys., Theoph., Euth., Zw. soll nun Christus hier zu den irdischen Verhältnissen übergehen, Chrys.: *ἀπὸ τῶν παρόντων ποιεῖται τὴν συμβουλὴν, ἃ καὶ τοὺς παχυτέρους τῶν παρόντων μᾶλλον κατέχειν εἴωθε*; der Beleidigte, der vielleicht die Gegenrede thut: „aber soll ich mich denn etwa des Meinigen berauben lassen?" soll schon durch irdische Rücksichten zur Nachgiebigkeit gegen die Gewaltthätigen geneigt gemacht werden, dadurch daß ja der Ausgang eines Streithandels mit ihnen vor Gericht doch vielleicht noch übler seyn werde. Dieser Rathschlag wird von D. Paulus mit noch bestimmterer Beziehung auf die damaligen Zeitumstände gefaßt, wo Judenchristen in Processen vor römischen oder jüdischen Richtern fast keine Hoffnung eines günstigen Ausgangs vor sich gesehen hätten. Doch bloße Nützlichkeitsmotive sind den Reden des Erlösers fremd; auch hat sich gezeigt, daß nur der Beleidiger und nicht der Beleidigte angeredet wird. Von der großen Mehrzahl der Ausleger, auch von solchen, die sonst die Aussprüche des Erlösers in die Sphäre des Alltagslebens herabzuziehen pflegen, wird daher der Ausspruch paraboliſch gefaßt, nicht weniger von Socin., Grot., Michaelis, Gratz, als von Hieron., dem auctor op. imp., Hilarius, Luth., Calv., Chemn., Beng. und den Neueren. Ist eine Rede der Art, daß sie von den Einsichtigen sofort als paraboliſch erkannt wird, so wird nicht erst die Anwendung hinzuge-

fügt, vgl. Matth. 12, 43—45. Luc. 12, 42—48. Joh. 11, 9., auch aus dem Vorhergehenden kann V. 22. verglichen werden. Was aber das angeredete Subjekt betrifft, so lassen Luth., Bucer, Chemn., Hunnius, Calov bei V. 25. die Anrede auf den Beleidigten übergehen, wozu indeß kein Grund vorliegt. Daß die Anrede an den Beleidiger sich fortsetzt, an den des ῥακά und μωρέ Schuldigen, wird anerkannt von Hilar., Hieron., dem auctor op. imp., a Lap. und den Neueren. Die Anwendung ist demnach: Laßt die Dringlichkeit meiner Ermahnung zur Versöhnung euch nicht befremden, denn — geht ihr aus diesem Leben mit unversöhntem Herzen, so wird die unbereuete Leidenschaftlichkeit, das von euch nicht gesühnte Unrecht, vor Gottes Gericht euer Ankläger seyn. Das, was vor dem sittlichen Urtheile Gottes der objektive Grund der Verurtheilung ist, wie hier die an dem Beleidigten haftende Verschuldung des Beleidigers, wird auch sonst in subjektiver Weise als Ankläger bezeichnet. So heißt es Matth. 12, 42., daß die Königin von Süden die Zeitgenossen Jesu richten werde, insofern ihr Weisheitsdrang zur Beschämung derselben dient; in diesem Sinne wird Joh. 5, 45. Moses der Ankläger der Ungläubigen genannt, insofern sie mit Beziehung auf ihn gerichtet werden. — Ueber den Sinn, in welchem Luc. 12, 58. eingeschoben ist, wurde ob. S. 205. gesprochen. Durch das Bedenken, daß der Widersacher nicht übergeben könne, da er vielmehr selbst dem Gericht unterworfen sei, ließ sich Aug. bewegen, auch hier unter dem Widersacher Gott oder das Gesetz Gottes zu verstehen, mit welchem der Sünder schon in diesem Leben sich auszugleichen suchen müsse (s. auch dessen Sermo 251. Vol. V. 722.). Dies Bedenken beseitigt richtig Hilarius: adversario tradente nos judici, quia manens in eum simultatis nostrae ira nos arguit*). — Der Weg — auch im A. T. heißt der Le-

*) Coccejus: sunt, qui possunt suspirare adversum nos aut etiam desiderare nostram charitatem, qui, si non fiant nostri patroni et benedicant nobis (Luc. XVI, 9. Iob. XXXI, 20.), erunt accusatores nostri Deo illorum causam suscipiente (Matth. XXV, 45.).

bensweg „der Weg aller Menschen; der Weg, den Niemand wiederkommt", 1 Kön. 2, 2. Hiob 16, 22. Als der vom Wege Abgerufene ist nicht der Beleidiger sondern der Beleidigte zu denken, welcher in der jenseitigen Welt als Ankläger auftritt. Ob Christus auch die Diener bedeutsam auf die Engel bezogen wissen wollte (Matth. 13, 49. 24, 31.), oder ob sie nur zur Veranschaulichung des Gerichtsverfahrens angeführt werden, bleibe dahingestellt.

Sah man vom Zusammenhange ab, so boten sich mannichfache allegorische Deutungen dar. Da der Name *ἀντίδικος* 1 Petr. 5, 8. dem Teufel gegeben wird, vgl. *κατήγωρ* Offenb. 12, 10., so findet sich diese Deutung bei Clem. Alex. Strom. IV. S. 605., Tertull., Ambros., aber ohne verständige Anwendung (vgl. die Rüge bei Hieron.); Orig. hom. 35. in Lucam versteht darunter den bösen Engel des Individuums, Andere das böse Princip im Menschen, Isidorus Pelus. l. I. ep. 80. den Leib, doch so, daß er dem *εὐνοεῖν* die Bedeutung des aufmerksamen Bewachens geben muß. Noch andere bei Hilar. und Hieron. Erwähnte kommen der augustinischen Fassung nahe, indem sie unter dem Widersacher das *πνεῦμα* verstehen, welches zum Ankläger des Menschen wird, wofern ihm nicht Genüge geschieht. — Zu größerer Eindringlichkeit wird das Gerichtsverfahren von dem Redner Stück für Stück dem Zuhörer vorgeführt. Der Ankläger übergiebt den Verklagten zu gebührender Bestrafung dem Richter, dieser dem *ὑπηρέτης*, bei Luc. 12, 58. bestimmter dem *πράκτωρ* — in unserer Gerichtssprache dem executor, so Dio Cass. 60, 10: *πράκτωρας τῶν τῷ δημοσίῳ ὀφειλομένων κατέστησε*, auch LXX. 3, 12.: *λαός μου, οἱ πράκτορες ὑμῶν καλαμῶνται ὑμᾶς*· Nebenform *ὁ πρακτήρ* = *ὁ φορολόγος*. Vgl. Thes. Steph. ed. Par. Nicht also dem *δεσμοφύλαξ* Apg. 16, 27., sondern dem Gerichtsdiener (Apg. 5, 22.), welcher das Amt des gerichtlichen Auspfändens hatte und nach Umständen in den Kerker bringen konnte*).

*) Sollten nicht auch die *βασανισταί*, welche Matth. 18, 34. die Ausleger in Verlegenheit gesetzt haben, solche *πράκτορες* seyn?

Eur. Troad.: *ἀπέχθημα πάγκοινον βρότοις οἱ περὶ τυράννους καὶ πόλεις ὑπηρέται.* — *Κοδράντης*, das lat. quadrans, vgl. Marc. 12, 42.: *λεπτὰ δύο ὅ ἐστι κοδράντης*, also zwei Heller; die noch geringere Münze, *τὸ ἔσχατον λεπτόν*, also den Heller, nennt Luc. 15, 58. Die Phrase ist sprüchwörtlich wie unser „den letzten Heller bezahlen." Schon Aug. vergleicht: usque ad faeces, im Lateinischen finden sich die entsprechenden Redensarten: ad nummum solvere, ad extremum assem solvere, in assem vendere (Cicero ad Atticum l. V. ep. 21. Horaz epp. II. 2. 21. *).

So würde nun bei jedem anderen, als einem biblischen Buche die Auslegung dabei stehn geblieben seyn, daß durch diesen Ausdruck mit einem Gerichtsverfahren nach dem ultimus rigor legis gedroht sei. Das dogmat. Interesse versuchte jedoch, auch diese Worte zu Gunsten eines dogm. Porisma zu pressen und da die Möglichkeit eines Abzahlens vorausgesetzt scheint, so benutzt die kath. Dogmatik das dictum zur Rechtfertigung des purgatorium, die Wiederbringungslehre zu Gunsten der *ἀποκατάστασις*, die protestantische dagegen für die ewige Verdammniß.

Nur von einigen indeß der kath. Dogmatiker und Exegeten wird bestimmt *φυλακή* von dem purgatorium verstanden, von Bellarmin de purg. 1, 7., Salmero, Tirin, die Beziehung auf Fegefeuer oder Hölle bei de Sa., a Lap., die meisten nur auf das infernum, so Glossa ord., Lyra, Maldon., Jansen: non potest ex hoc loco recte urgere quis probationem purgatorii **). — Nicht mit hinlänglicher Unterscheidung wurde von den Vertheidigern des purg. als Vertreter desselben schon Orig. angeführt, welcher allerdings in der *φυλακή* bei Luk. einen reinigenden Durchgangsort zur Wiederbringung findet: quodsi magnum prae-

*) Ueber das Proverbialische des Ausdrucks unserer Stelle handelt J. Gronovius mit antiquarischer Gelehrsamkeit de sestertiis l. IV. S. 336. Ein anderes von derselben Münze des quadrans oder teruncius hergenommenes Sprüchwort ist: Croesi pecuniae teruncium addere.

**) Auch der neueste Commentator der röm. Kirche zu dem Ev. Arnoldi 1855 bemerkt zu der Erklärung vom Fegefeuer — „ohne Nöthigung".

mium debuerimus sicut ille qui dicitur decem millia debuisse, quanto tempore claudamur in carcere donec reddamus debitum, non possum manifeste pronunciare ... utique qui tanto debito fuerit obnoxius, infinita ei ad reddendum debitum saecula numerabuntur (hom. 35. in Luc. T. III. 975.). Mit Verwerfung der Abbüßung im kath. Sinne versteht Petersen unter der φυλακή das „pädagogische Gefängniß des ersten Todes", während er für die ἑκουσίως ἁμαρτάνοντες (Hebr. 10.) den „Pfuhl des anderen Todes" als pädagogischen Strafort bestimmt (Sieg der Wahrheit zur Ueberführung der zornigen Mutterkinder 1709 in der „Wiederbringung aller Dinge" T. III. 36. vgl. I. 67.). Lichtvoller wurde dann dieselbe Ansicht von Ludw. Gerhard Systema ἀποκαταστάσεως 1727 entwickelt und §. 693. der erwähnte Sinn in vorliegender Stelle gerechtfertigt. Auch Olsh. hat sich hier angeschlossen. Seine Gründe sind, daß φυλακή nur den Scheol, nicht die Gehenna bezeichne, daß ἕως „auf einen Termin hinweise", und daß von einem Gläubigen und nicht von einem Ungläubigen die Rede sei. Der letzte Grund läßt außer Acht, was ja bei allen gesetzlichen Drohungen des N. T., insbesondere in der Bergpredigt, festzuhalten ist, daß sie eben nur vom gesetzlichen Standpunkt aus gelten. Φυλακή sieht Olsh. als fixirte Benennung des Scheol an, und Scheol als Mittelzustand. So fixirt ist aber dieser Wortgebrauch nicht. Es kommt in dogmatischem Sinne vor 1 Petr. 3, 19. Offenb. 20, 7. An unserer St., wo der Sinn entschieden darauf führt, übersetzt Peschito ܫܐܘܠ „Scheol", in der anderen St. dagegen ܒܝܬ ܐܣܝܪܐ „Gefängniß". Richtig urtheilt über den Begriff Güder die Erscheinung Christi unter den Todten 1853. S. 44. Es ist der lokale Ausdruck für das Gebundenseyn der Würksamkeit, darauf führen Offenb. 20, 7. vergleichen mit V. 3., 2 Petr. 2, 4. Jud. 6. Weish. Salom. 17, 17. Allerdings wird nun auch in 1 Petr. 3, 19. ein solcher Zustand von den ungöttlich Gesinnten vor dem Endgerichte (vgl. 2 Petr. 2, 9.) prädicirt, mithin ein Mittelzustand vorausgesetzt. Allein an dieser Stelle würde von dieser Vor-

ſtellung dennoch vermöge des ἕως ἂν ἀποδῷς nicht Gebrauch gemacht werden können. Wiewohl nämlich allerdings das durch ἕως geſetzte Ziel dem Sprachgebrauche nach möglicherweiſe auch eintreten kann (ſ. ob. S. 145.), ſo kann es doch auch nicht eintreten und daß an dieſe Unmöglichkeit hier gedacht iſt, zeigt die analoge St. des Gleichniſſes Matth. 18, 30. 34.: ἔβαλεν αὐτὸν εἰς φυλακήν, ἕως οὗ ἀποδῷ τὸ ὀφειλόμενον, vgl. damit V. 25. Wäre überhaupt bei der St. eine dogm. eſchatologiſche Anwendung intendirt, ſo würde ſie mit größerem Rechte zu Gunſten der ewigen Verdammniß benutzt werden können. Vgl. Gerhard Confessio catholica III. 494.

2. Das Verbot des Ehebruchs. V. 27—32.

V. 27. 28. An das Gebot über den Todtſchlag ſchließt ſich das im Geſetze folgende über den Ehebruch an. Wie bei jenem die altteſtamentliche Satzung in V. 23—26. ein corollarium erhalten hatte, ſo hier V. 28—30. Dieſes Gebot wird aber auch noch erweitert durch Hinzunahme der altteſtamentlichen Verordnung über die Eheſcheidung V. 31. Auch die Anknüpfung durch das bloße ἐῤῥέθη δέ charakteriſirt es ſo. Erſt durch die neuteſt. πλήρωσις dieſes Gebots fällt das rechte Licht auf die Heiligkeit der Ehe und damit auch auf das Verbot des Ehebruchs. Nach überwiegenden Autoritäten iſt das τοῖς ἀρχαίοις der rec. zu tilgen, wie in V. 38. 43.; V. 31. fehlt, wie bemerkt, ſelbſt das ἠκούσατε.

Da das altteſt. Gebot hier nude ohne Interpretament angeführt wird, ſo iſt anzunehmen, daß die phariſ. Auffaſſung, beziehungsweiſe ihre Auslegung vor dem Volke, es in dem nächſtliegenden Wortſinne faßte (ſ. ob. S. 174.). Allerdings hätte nun hier das 10. Gebot, welches auch das Begehren des Weibes als Sünde bezeichnet, zum tieferen Verſtändniſſe führen können (ſ. ob. S. 183. u. zu V. 38.). Auch hat dieſes nachweislich weder bei den Geboten überhaupt, noch bei dieſem gefehlt. Schon Paulus giebt davon Zeugniß Röm. 7, 7. So findet ſich im talmud. tr. Joma f. 29, 1. der Ausſpruch: הרהורי עבירה קשין מעבירה „die Gedanken

an Uebertretung sind schlimmer, als die Uebertretung selbst", worauf sich Maimonides More Nevoch. 3, 8. als auf ein bekanntes dictum beruft. In Bezug auf das Verhalten zum weiblichen Geschlecht wird selbst eine mönchische Zurückhaltung verlangt, vgl. schon, was ob. S. 162. von den mit dem Namen „Blindschleicher" belegten Pharisäern gesagt wurde. R. Levi Ascher (freilich aus dem 13. Jahrh.) verbietet das Blinzeln, das Ansehen sogar eines Haares — selbst an der Verlobten (Hottinger Jus Hebr. S. 279.). Aber auch im Talmud heißt es in tr. Nedarim f. 20, 1. כל הצפה בנשים סוף בא לידי עבירה כל מסתכל בעקבה של אשה הרי בנים שאינם מהוגנים „Wer Weiber ansieht, geräth am Ende in Uebertretung. Wer auch nur die Ferse eines Weibes ansieht, dessen Kinder sind nicht ehrlich." Tr. Berachoth f. 24, 1.: „wer auch nur den kleinen Finger eines Weibes ansieht, ist als ob er ihre Schaam ansähe." Zunächst lasse man nicht unbeachtet, daß auch hier gilt: duo si idem ajunt etc. Wie unterscheidet sich schon dem Adel der Form nach der Ausspruch des Erlösers von diesem: was aber die Sache betrifft, so achte man darauf, daß jene dicta im besten Falle nur prophylaktische Regeln zur Wahrung vor der That sind, die allein gefürchtet wird, wie der Ausspruch aus Nedarim zeigt und auch R. Levi ausdrücklich es ausspricht, der Erlöser dagegen spricht den wahren Gedanken aus, daß die Uebertretung in der äußeren That mit einer Uebertretung beginne — da, wohin das menschliche Auge nicht reicht. Mit den bösen Gedanken ists aber gar nicht von allen Rabbinen so genau genommen worden; der gebildete Abarbanel, der in der Einleitung zum Dekalog ad Ex. 20. selbst erklärt, daß die auf das לֵב bezüglichen Gebote die עִקָּרִים, die Fundamente aller andern sind, gesteht: „ רבים חשבו כי אין עון במחשבת לב רק בדברי ע"ז viele aber sind der Meinung, daß Gedanken des Herzens nicht sündlich sind, außer in Sachen des Götzendienstes." Tr. Kiduschin f. 40, 1. erklärt: מחשבה רעה אין הק"בה מצרפה למעשה „den bösen Gedanken rechnet Gott nicht als That an." Und selbst ein Kimchi spricht sich in der von Abarbanel angedeuteten Weise aus zu Ps. 67, 18. (ed. Isny

1543.): כלומר יחשב לי לעון שהמחשבה רעה אין הק"בה מצרפה למעשה אלא אם כן באמירת האל „als ob er sagen wollte: Gott wird mirs nicht zum Bösen anrechnen; denn Gott achtet den bösen Gedanken nicht der That gleich, außer bei dem Gedanken gegen den Glauben an Gott." Dieselbe Ansicht ist auch bei Joseph. antiqu. 12, 9. ausgedrückt und zwar merkwürdigerweise dort im Widerspruch gegen Polybius, den heidnischen Historiker. Mit dem zehnten Gebot brauchte auch eine solche laxe Ansicht nicht in Collision zu kommen, da, wie wir gesehen haben (ob. S. 183.), die rabb. Auslegung wenigstens das לֹא תַחְמֹד nicht bloß in die innere Sphäre verlegte. Unter dem *μοιχεύειν*, welches das Gesetz verbietet, begreifen viele Ausll. wie Aug., Corn. a Lap., Calov, Chemn., Rosenm. jede Gattung der Hurerei*), dann ist *γυνή* mit Vulg. mulier zu übersetzen, wie es auch Euthym., Beza, Cr. Schmid, Rosenm., Fritzsche fassen. Im klassischen Griechisch wird beides unterschieden, Dio Cass. 60, 31. von der Massalina: *ἐμοιχεύετο καὶ ἐπορνεύετο*, gewisse Arten der Hurerei wurden indeß auch mit einbegriffen (doch nicht in einem öffentl. Bordell), s. Meier und Schömann, der attische Prozeß S. 327. Im Hebr. aber ist נִאֻף von זָנָה und ebenso im Hellenistischen *μοιχεύειν* von *πορνεύειν* bestimmt unterschieden wie die species von dem genus; in den LXX. und auch im N. T. findet sich *μοιχεία* und *πορνεία* neben einander, Hos. 4, 14. Matth. 15, 19. Gal. 5, 19. Hebr. 13, 4. Um so weniger ist hier von dem fixirten engeren Sprachgebrauch abzuweichen als auch V. 31. nur von dem ehelichen Verhältnisse handelt, so daß also *γυνή* im Sinne von *γαμετή*, uxor zu nehmen ist; vgl. Erasm., Pisc., Grot., Wettst., Mald. Nur durch die falsche Voraussetzung verleitet, daß die *πλήρωσις* dieses Verbots nothwendig alle Gattungen der Unkeuschheit umfassen müsse, oder daß *μοιχεύειν* alle Arten der Unkeuschheit bezeichne, haben nach dem Vorgange der Vulg. auch Beza, Fr., B.-Cruc.,

*) Der Perser Polygl. übersetzt sogar زنی وفسادی „Hurerei und Ausschweifung."

Stier u. a. die Bed. von mulier vorgezogen. Von mehreren Rabbinen ist zwar זָנָה unter נָאַף mitbegriffen worden, wie Aben Esra zu 2 Mos. 20., wogegen Jarchi zu 5 Mos. 5, 18.: „נִיאוּף steht nur von den Verheiratheten", auch Gesen. im thes. und E. Meier erkennen keine andere Bed. an als moechari.

Den ersten Anfang aber des Ehebruchs findet Christus nicht in dem zufällig erwachenden Kitzel der Lust, sondern in der absichtlichen inneren Köderung derselben. *Βλέπειν* von seinen Synonymen so unterschieden, daß es dem deutschen blicken am nächsten kommt (Döderlein lat. Synonyme IV. 317.), darf also hier erklärt werden: „einen Blick auf eine Frau werfen", so 1 Kor. 1, 26. 10, 18., welcher Blick wenigstens nicht nothwendig als ein geschärfter, als ein *ἀτενίζεσθαι ὀξύτερον* zu denken ist, oder ein verweilender, worauf die Glosseme *ὁ ἐμβλέπων* oder *ἐμβλέψας* deuten. In der klassischen Gräcität finden sich für das lüsterne Anblicken die besondern termini *ἐποφθαλμιᾶν*, *κακοσχόλως ἰδεῖν*, *περιέργως ἰδεῖν*, LXX. 1 Mos. 39, 7.: *ἐπιβάλλειν τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐπί τινα*. Unter den Vorspielen zur Befriedigung der Sinnenlust ist der lüsterne Blick das erste, für das: sunt oculi in amore dulces finden sich zahlreiche Stellen der Klassiker gesammelt in Pricäus, Grot., Wettst.; aus dem A. T. gehören hieher die Stellen: Hiob 31, 1. Ezech. 6, 9. 23, 16. Sprüchw. 23, 33. Sir. 9, 5. 8.; aus dem N. T. 2 Petri 2, 14.; aus dem Talmud Jerusch. die Stelle Berachoth c. 1. f. 3. עֵינָא וְלִיבָּא — סַרְסוּרֵי דְּחֵטְאָה „Auge und Herz sind die beiden Unterhändler der Sünde"; aus Ben Syra's Sprüchwörtern וַי לְמִי שֶׁהוֹלֵךְ אַחַר עֵינָיו כִּי בְנֵי זְנוּנִים הֲמָּה: „wehe dem, der seinen Augen nachgeht, denn sie sind ehebrecherisch". *Ἐπιθυμεῖν γυναικός* im Griech. in specie von dem Begehren zum wollüstigen Genuß, vgl. Plutarch terrestriane an aquatilia etc. c. 18.: *τὸν δὲ ἐν Αἰγύπτῳ παιδεραστοῦντα χῆνα καὶ τὸν ἐπιθυμήσαντα Γλαύκης τῆς κιθαρῳδοῦ κριόν .... ἀφίημι.* Artemidorus Oneirocrit. I. c. 76.: *ἐρωτικῶς διακείμενός τις καὶ ἐπιθυμῶν τῆς γυναικός.*

Xenoph. conviv. c. 4. §. 63. 64.: *ἔναγχος δὲ δήπου καὶ πρὸς ἐμὲ ἐπαινῶν τὸν Ἡρακλεώτην ξένον, ἐπεί με ἐποίησας ἐπιθυμεῖν αὐτοῦ, συνέστησάς μοι αὐτόν**). Auch von Thieren, Dio Chrys. I. 503.: *οἱ ὄνοι οὐκ ἐπιθυμοῦσιν ἵππων.* Nach überwiegenden Zeugniſſen iſt der Akk. *αὐτήν* zu leſen, welcher vereinzelt bei Klaſſikern, Philo in Stobäus Floril. III. 511.: *μὴ ἐπιθύμει ἀδύνατα* und in den LXX. 2 Moſ. 20, 17. So iſt demnach von einem *κινεῖν καὶ διαγριαίνειν* des *πάθος* die Rede. Ob aber abſichtlich oder unwillkührlich? Dies hängt davon ab, ob *πρός = ὥστε* den eventus bezeichne, wie es Calv., Calov, Hunnius, Glaſſius, Kuinöl, Paulus nehmen, oder den Endzweck. Allerdings kann *πρός* den Erfolg und Ausgang bezeichnen: *ἡ ἀσθένεια, ἡ ἁμαρτία πρὸς θάνατον* Joh. 11, 4. 1 Joh. 5, 16., *πρὸς τ. ἰδίαν αὐτῶν ἀπώλειαν* 2 Petri 3, 16. Aber vor dem Infinitiv, wo von Handlungen der Menſchen die Rede iſt, hat *πρός* in allen betreffenden Stellen die Finalbedeutung, vgl. bei Matth. K. 6, 1. 13, 30. 23, 5. 26, 12., in den LXX. für לְבַעַן Jer. 27, 10. 32, 29. 35. So wird denn das *ἐπιθυμεῖν* nicht als Folge ſondern als Zweck des *βλέπειν* bezeichnet**). Unter den Neueren iſt Br. Bauer der einzige, welcher anders meint, und zwar darum, weil der Context die Angabe des lindeſten Vergehens gegen das Gebot fordere, während das abſichtliche Nähren der Luſt „eines der äußerſten" (a. a. O. S. 341.) — allerdings ein fortgeſetztes, aber von dem einzelnen der Lüſternheit fröhnenden Blick iſt die Rede. Chemnitz: quando libidine aestuans oculis se prodit. So ſprechen auch die Rabbinen (ſ. b. Hottinger) nur von dem הביט בכונה, dem aspicere cum intentione. Von Chryſ. wird die Bemerkung gemacht, es ſei hier nicht wie vorher ein *εἰκῇ* hinzugeſetzt, weil die Worte an ſich ſchon

---

*) Im Hebr. entſpricht שׂוּק, woher תְּשׂוּקָה 1 Moſ. 3, 16.; weniger gut hat die Münſterſche hebr. Ueberſ. des N. T. und die zwei neueren Londoner in vorliegender Stelle הִתְאַוָּה.

**) Mit dem Gen. könnte es wegen bedeuten und den inneren Antrieb bezeichnen: *πρὸς τοῦ πάθους κινεῖσθαι* „von dem *πάθος* aus", Herm. zu Viger S. 862.

das Unsittliche der *ἐπιθυμία* ausdrücken, der *βλέπων* sei hier *ὁ μηδενὸς ἀναγκάζοντος τὸ θηρίον εἰσάγων ἠρεμοῦντι τῷ λογισμῷ*, ein *συλλέγων ἑαυτῷ τὴν ἐπιθυμίαν*. Greg. Nyss.: *οὐ τὸν ἐπιθυμήσαντα κατά τινα συντυχίαν εἶναι κατάκριτον, ἀλλὰ τὸν ἐκ πονηρίας τὸ πάθος ἐπισπασάμενον*. Aug.: qui hoc fine et hoc animo attenderit, ut eam concupiscat, quod jam non est titillari delectatione carnis, sed plene consentire libidini. Ebenso Hieron. und der auct. op. imp., welcher bemerkt, der Mensch habe eine voluntas carnis und eine voluntas animae, von welcher letzteren die *συγκατάθεσις* ausgehe und diese anima sei hier angeredet. So die kath., socin., armin., ration. Exegese*). Der Vorgänger in der Formulirung war Hier.: propassio (er bedient sich der Terminologie der Stoiker, welche das *πάθος* als *νόσημα* behandeln) licet initii culpam habeat, tamen non tenetur in crimine; ergo qui viderit mulierem et anima ejus fuerit titillata, hic propassione percussus est; si vero consenserit et de cogitatione affectum fecerit — de propassione transivit ad passionem et huic non voluntas peccandi deest, sed occasio. Auch noch Luth. steht auf dem Boden dieser Ansicht, der hier nur mit dem schon in der kath. Dogmatik höchst schlüpfrigen Begriff des pecc. veniale operirt**). Vgl. die übrigens treffliche St.: „Doch muß man's hier auch nicht so enge spannen, obgleich Jemand angefochten wird und fühlt, daß sich solche Lust und Begierde zu einer anderen reget, daß er darum sollte verdammt seyn. Denn

*) Episc. unterscheidet indeß genauer: nicht von demjenigen consensus zur *ἐπιθυμία* sei die Rede, den die Beispiele der Klassiker voraussetzen, wo der Entschluß zur bösen That feststeht und nur auf die Gelegenheit es ankommt, sondern von demjenigen, wo, ohne eine verbrecherische That zu beabsichtigen, doch dem Kitzel der Lust nachgegangen wird.

**) Auch in der protest. Dogmatik behielt der Begriff seine Elasticität: pecc. veniale venia dignum vel ratione causae, quod ex infirmitate, vel ex ratione objecti seu ex passivitate materiae, vel ex levitate actus ut est verbum otiosum, vel ex imperfectione consensus. Nur kam die gewichtvolle Bestimmung hinzu, daß diese venialia alle ohne Christum mortalia sind. Quenst. theol. did. II. 72.

ich habe oft gesagt, daß nicht möglich ist, in Fleisch und Blut ohne sündliche, böse Neigung zu leben, nicht allein in diesem Stücke, sondern auch wider alle Gebote. Darum haben hier die Lehrer einen solchen Unterschied gesetzt, dabei ich's auch lasse bleiben, daß ein schlechter Gedanke ohne Bewilligung nicht sei eine Todsünde. Es ist nicht möglich, wenn dich einer beleidigt hat, daß nicht das Herz sollte fühlen oder bewegt werden und anheben zu wallen, sich zu rächen. Aber das ist noch nicht verdammlich, wenn es nur nicht beschleußt und ihm vorsetzt Schaden zu thun, sondern solcher Reizung widerstehet. Also auch in diesem Falle, daß der Teufel nicht sollte ins Herz schießen mit bösen Gedanken und Lust, ist nicht möglich zu wehren; aber da siehe zu, daß du solche Pfeile nicht stecken und einwachsen lassest, und wegwerfest und thuest, wie vorzeiten ein Altvater gelehret hat: Ich kann nicht wehren, daß mir ein Vogel über den Kopf fliege, aber das kann ich wohl wehren, daß sie mir nicht im Haar nisten oder die Nase abbeißen. Also stehet es nicht in unsrer Macht, dieser oder anderer Anfechtung zu wehren, daß uns nicht Gedanken einfallen; wenn man's nur beim Einfallen bleiben läßt, daß man nicht einlasse, ob sie gleich anklopfen, und wehre, daß sie nicht einwurzeln, damit nicht ein Vorsatz oder Bewilligung daraus werde. Aber nichts weniger ist es gleichwohl Sünde, aber in die allgemeine Vergebung gefaßt — —". So die neuere Exegese, vgl. Stier: „freilich nur die aktive Lust, in welche der Wille eingeht, ist [— hier würde das prot. Dogma indeß — und zwar mit gutem Grunde — einschalten „bei dem unter der Gnade Christi Stehenden"] Sünde, nicht das Leiden der unwillkührlichen Trieberregung in dem jetzt unserer Natur gehörigen Fleische". Eine andere Meinung ist eigentlich schon die bei Mel. Ihm liegt in den Worten das Verbot der motus inordinati überhaupt und auf die Frage: cur prohibentur inordinati motus, cum nemo possit eos prorsus exuere? antwortet er: haec dicta Christi non sunt inutilia, quia sunt praedicationes poenitentiae, ut dixi: vult Deus nos agnoscere, quod simus mersi in pec-

catis. Hier liegt der S. 37. erwähnte Zweck der Rede zu Grunde. So ſtreiten nun auch luth. und reform. Exegeten dafür, daß ſchon die motus involuntarii der concup. hier gemeint ſeien*). Nun behält aber auch dieſer Begriff etwas Flüſſiges, wie in der Ausführung aus Quenſt. ob. S. 224. die imperfectio consensus zeigt (er geſteht Sünden der Wiedergebornen zu mit einem consensus semiplenus) und Chemnitz ausdrücklich zugeſteht. Calov will hier einbegriffen wiſſen den erwachenden Gedanken: suave fore, se hac muliere potiri — ob aber ein ſolcher Gedanke ohne irgend einen Grad von consensus vorſtellbar iſt? Eine beſtimmte Grenzlinie alſo läßt ſich hier nicht ſetzen, ſondern es iſt — ebenſo wie oben beim Todtſchlag — mit Völkel (de vera rel. IV. 17.) dabei ſtehen zu bleiben: habet cupiditas illa gradus suos, quorum licet quilibet adulterinum quoddam contineat, quo tamen propius quis ad externum adulterii effectum accedit, eo graviorem culpam sustinet — inſofern nämlich auch der Wille deſto ſtärker concurrirt.

Eben deshalb iſt es nun eine große und folgenreiche Verfehlung, wenn das ἐμοίχευσεν αὐτὴν ἐν τ. καρδίᾳ αὐτοῦ von einer großen Anzahl von Auslegern, mit gänzlicher Außerachtlaſſung der letzten Worte, im Sinne der ſtoiſchen Moral ausgelegt wird, wie ſie das: latro est antequam inquinet manus von Seneca ausſpricht. Clem. Alex. läßt in drei Citaten das ἐν τῇ καρδίᾳ als entbehrlich aus, wie auch die versio Syr. Hierosol. es gar nicht ausdrückt. So Grot., Epiſc., Paulus, Fr., Riegler, Mey., Stier u. a., auch früher Göſchel in dem Intereſſe einer zu Gunſten der Eheſcheidung erweiterten Auslegung des παρεκτὸς λόγου πορνείας. Es iſt dies daſſelbe Mißverſtändniß, wodurch Este, Epiſc., Neand. bei Ausle-

*) Eine Ausnahme macht der Mann der altluth. Schule, der Wittenberger W. Franz de interpr. sc. s. 1619. S. 552. Er ſchließt mit Recht daraus, daß hier von einer Vorſtufe zur würklichen μοιχεία die Rede ſei, daß hier von jener concupiscentia die Rede ſei, cui nihil deest nisi occasio, longe aliud est phantastica imaginatio adulterandi und führt darauf die obigen Worte Luthers an.

gung von V. 22. irre geleitet wurden (s. S. 194.). Die Bed. des ἐν τῇ καρδίᾳ hat schon Just. M. richtig gewürdigt, wenn er apol. 2, 6. den Spruch so anführt: ἤδη ἐμοίχευσε τ. καρδίᾳ παρὰ τ. θεῷ. Richtig Zw.: dicet aliquis: si sic se res habet, ut aeque sit peccatum, si affectus premitur et si erumpit, erumpam ergo, et adulterium opere explebo. Absit. Nam minus est, cum ignis accensus intus opprimitur et exstinguitur, quam si erumpens omnia vastet et devoret; at nihilominus ignem intus esse aut fuisse (etiamsi non erumpat) infitiari nemo sanus potest.

V. 29. 30. Wie schwer es sei, der in V. 28. gestellten Forderung in allen Stücken nachzukommen, lag am Tage, aber der Erlöser verlangt auch die äußerste Strenge der Selbstverläugnung. Dies der Zusammenhang, welcher hier ungleich deutlicher vorliegt als bei dem verwandten Ausspruch K. 18, 8., zumal da dort die böse Lust unter den Gesichtspunkt gestellt wird, daß sie zugleich ein σκανδαλίζειν τὸν πλησίον ist (Köstlin S. 48.). Auch insofern fügt sich die Gnome hier genauer in den Zusammenhang, als nicht wie dort zuerst von Hand und Fuß gesprochen wird, sondern vom Auge, und des Fußes hier überhaupt keine Erwähnung geschieht; endlich steht hier δεξιός beidemale dabei, was sogar eine verschiedene Auffassung des Spruches an beiden Stellen begründen kann. Da er dort nicht streng in den Zusammenhang eingreift, so bietet sich die Vermuthung dar, daß ihn der Ev. dort mit aufgenommen, weil man ihn bei der ersten Fortpflanzung der vorhergehenden Worte vom σκάνδαλον um der allgemeinen Verwandtschaft des Objekts willen verbunden hatte. Daß sich an die πλήρωσις des Gebots vom Ehebruch eine Paräneſe anschließt, hat in V. 23—25. und in 6, 14. 15. seine Analogie.

Δέ könnte bloß zur Anreihung dienen, doch sieht man mit Bucer, Grot. u. A. besser darin die Rücksicht auf den Gegensatz zu einer verschwiegenen Einwendung. Wie K. 19, 10. die Jünger erschrocken über die Strenge des christlichen Ehegebots entgegnen, es sei dann wohl besser,

überhaupt nicht zu ehelichen, und der Erlöser dies beziehungsweise bestätigt, so bestätigt er auch hier, daß die Erfüllung seiner Forderung allerdings die äußerste Strenge gegen sich selbst verlangt. *Σκανδαλίζειν* „zum *σκανδάληθρον* dienen" d. i. zur Falle, wird sowohl von dem Bösen gebraucht, als auch von dem Guten, das zur Versuchung dient, das erstere Marc. 9, 42. und Ps. Sal. 16, 7.: *ἐπικράτησόν μου ἀπὸ πάσης γυναικὸς πονηρᾶς σκανδαλιζούσης ἄφρονα*, das andere Matth. 11, 6. 13, 57. 26, 33.

Das rechte Auge als Bezeichnung des Vorzuges, Aug.: ad augendam vim dilectionis valet. Quanquam enim ad videndum isti oculi corporis communiter intendantur ... amplius tamen formidant homines, dextrum amittere. Schon die Alten gewöhnten die Kinder daran nicht die linke Hand zu gebrauchen, Plut. de lib. educ. c. 7. und Aristot. de animalium incessu c. 4.: *φύσει βέλτιον τὸ δεξιὸν τοῦ ἀριστεροῦ*. Besonders beweiskräftig für diesen Tropus sind die biblischen Parallelen Zach. 11, 17. 1 Sam. 11, 2. Ueber die Construktion *συμφέρει* mit *ἵνα* statt des Inf. vergl. Winer 6 A. 301. Tittmann de usu part. in N. T. synon. l. II. Wäre eine bestimmt auf V. 28. sich beschränkende Paränese anzunehmen, so ließe sich das Auge als das Organ des *ἀκολάστως βλέπειν* ansehen, die Hand des *ἀναισχύντως ἅπτεσθαι*. Doch war ja die Hand vorher nicht erwähnt, vielmehr dient daher diese zweite Exemplification nur zur Erweiterung des durch die erste ausgedrückten Gedankens: die Hand das Organ der That, vgl. z. B. פשט יד לגזל (Gemara Sota) „die Hand zum Raube ausstrecken." — Daß die Feuerqual der Geenna (s. zu V. 22.) in der Rede Christi nur Bild, ist aufs deutlichste nachweisbar aus dem Wechsel der Bilder, indem Mtth. 8, 12. statt dessen *σκότος* und *βρυγμὸς ὀδόντων* — nämlich vor Kälte (Hesych.: *βρυγμός· ψόφος ἐν ῥίγει*) steht.

Nicht mit Unrecht sagt Grot. zur Auslegung des Spruchs: in hunc locum, ni valde animi fallor, multa congeruntur subtiliora quam ferat sermonis popularitas. Am weitesten irrt Zw. ab, welcher, den Zusammenhang mit V.

28. verkennend, auf V. 23—26. zurückgeht: „ich meine nicht, daß unter allen Umständen Vergebung stattfinden soll, im Gegentheil sollen diejenigen Glieder mit Strenge ausgerottet werden, deren Verirrung dem ganzen Leibe der Kirche Schaden bringt.“ Deutlich tritt als Gedanke der bildlichen, proverbiellen Sentenz hervor: besser das kleinste Glied opfern, als den Leib verlieren — dies allgemein gefaßt: besser das kleine Gut opfern, um des ewigen Heils nicht verlustig zu gehen. Den bildlichen Charakter verkennt nun zunächst die Auslegung von Pricäus, Fr., auch Chr. F. Fritzsche der Vater in den Nova Opusc. Fritzschiorum S. 347., welche behaupten: Jesum vere exstirpari oculum voluisse und zwar zunächst: quia tanta praecipiendi asperitas severo honestatis magistro belle convenit — hat sich der Ausleger von der Verbindlichkeit, diesem honestatis magister zu gehorchen, von vorn herein entbunden, so wird freilich ihn nichts abhalten, demselben auch eine absurde Strenge beizulegen. Eine solche wäre ja nun diese, da nach dem Ausreißen des rechten Auges das linke an dessen Stelle treten würde und nach dessen Ausreißen die Lust nach wie vor an der Stelle sitzen bleiben würde, die Christus recht wohl als den eigentlichen Sitz der Lust kennt, in der *καρδία* Matth. 15, 19. Auch wäre dann ein Origenes von der Kirche nicht zu tadeln gewesen*). Wollte man aber mit Paulus, Mich. sagen, es sei nur ein auf die Probe stellen: „der Leidenschaftliche wendet vor: ich kann es nicht lassen, mein Auge auf die und die zu richten. — Wohl, sagt Jesus, so stich es aus. Nun wird jener doch vorher probiren, ob er's nicht auf andere Art lassen könne und wird es möglich finden“, so geräth die Ermahnung in den scherzhaften Charakter. Dagegen verliert sie allerdings das ethisch Anstößige, darf man ein si aliter fieri non potest, potest tamen aliter fieri wie Menoch.,

*) Diese *παρερμηνεία* kommt auch noch in späterer Zeit vor. Ein Kanon der Nicänischen Synode muß ausdrücklich den Klerikern den Eintritt ins geistliche Amt verbieten, welche *ὑγιαίνοντες ἑαυτοὺς ἐξέτεμον*. In den canon. Apost. heißt es von einem solchen mit Recht: *αὐτοφονευτής ἐστιν ἑαυτοῦ κ. τῆς τοῦ θεοῦ δημιουργίας ἐχθρός*.

V. Löſcher decimae ev. II. S. 68. — und eigentlich auch Pricäus, der bemerkt, es gelte übrigens, was Philippus bei Frontinus 4, 7. ſpreche: si partem aegram corporis haberem, abscinderem potius quam curarem? Etwas Hyperboliſches hätte immer der Ausſpruch, da dieſer äußerſte Fall — ſich um die Luſt auszurotten auch des Auges berauben zu müſſen, eigentlich nie eintritt — anders als V. 39., wo das Aeußerſte würklich unter Umſtänden eintritt. Es liegt dann mehr eine Comparation in dem Ausdrucke wie in Matth. 18, 6. und vielen ähnlichen rabb. Sprüchen, vgl. ob. S. 177. und „beſſer er wird in den Feuerofen geworfen, als den Nächſten zu beſchämen" Gemara zu Sota b. Wagenſ. Sota S. 195. und in den klaſſ. Sprüchen, Seneca ep. 51.: projice, quaecunque cor tuum laniant, quae si aliter extrahi nequirent, cor ipsum cum illis evellendum erat, Heliodor Aethiop. II, 16.: *βέλτιον ἦν θατέρου με τῶν ὀφθαλμῶν ἐλαττωθῆναι, ἤπερ ἐπὶ σοὶ φροντίζειν.* Alſo auch das liebſte der beiden Augen wäre im äußerſten Falle zu opfern. Von der Verdammung des *σῶμα* allein zum Feuer iſt geſprochen, weil eben von dem Verluſt der einzelnen ſündigenden Glieder im Verhältniß zum Verluſte des ganzen Leibes geſprochen wird.

So ließe dieſe eigentliche Faſſung ſich wohl rechtfertigen. Ein Ausdruck des Textes kann indeß zweifelhaft machen: das dem Auge und der Hand beigefügte Prädikat *δεξιός*. Wird nicht der vorausgeſetzte Sinn nachdrucksvoller ohne daſſelbe? „Dient das Auge dir ſtets zur Verſuchung — eher das Auge verlieren, als das ganze Leben." So kann ſich der Ausleger beſtimmt fühlen, Auge und Hand bildlich zu faſſen. Und zwar — welches am nächſten liegt, von der entſprechenden Luſt. Oft ja wird das Organ, das Glied, für die durch daſſelbe würkende Luſt geſetzt — am auffallendſten Kol. 3, 5., wie auch die deutſche proverbielle Rede ſagt: „einem die langen Finger beſchneiden, den Leckerzahn ausziehn." So Hier. per dextram autem et caeteras corporis partes voluntatis et affectus initia demonstrantur, Theod. Herakl. (in d. cat. von Cramer): *ὀφθαλμὸν λέγει τ.*

λογισμὸν τ. ἐπιθυμίας, Glossa ord., Luth., Calv., Bull.: affectus sunt animi membra, Cocc., Beng. Stier treffend: „Jedes unbedingte „du sollst nicht!" führt schon den Beisatz mit sich: und wenn du darüber stürbest — was bei plötzlichem Aufhören von Gewohnheitslastern würklich erfolgen kann." Das hinzugefügte βάλε ἀπὸ σοῦ könnte diese Fassung von der bösen Lust zu bestätigen scheinen. Bietet sich hier der Einwurf dar, daß diese Fassung durch das δεξιός unzulässig werde, so ließe sich mit Bucer, de W. sagen, daß der Gesetzgeber die Lust selbst unter dem Gesichtspunkte eines Gutes vorstelle: „deine dir so theuern Lüste, für dich die Quelle so vieler Genüsse". Wenn Calvin bei dieser Fassung von einem hyperbolischen Ausdruck spricht, so ist dies ungenau. Es wird ja würklich die Verläugnung der liebsten Lust gefordert*): die Hyperbel aber ist nach Aug. de civ. Dei 16, 21.: iste tropus fit, quando id quod dicitur longe est amplius, quam quod eo significatur. Bedenken gegen diese Fassung kann indeß einmal dies machen, daß die Pflicht die böse Lust ganz auszurotten sich von selbst verstand und daher eigentlich nicht als ein Aeußerstes erwähnt werden könnte, ferner daß alsdann der offenbar vorliegende Vergleich des Theils mit dem Ganzen wieder verloren geht, denn dieser verlangt als minus nicht ein Scheingut, welches eigentlich etwas Verderbliches, sondern das minus eines realen Gutes. Dieselben Bedenken erheben sich, wenn Jansen, a Lap., Tirin. an äußere Scheingüter, die eigentlich nur vom Uebel sind, denken wollen: lascivientes sodales, adspectus, contactus. So ist denn von Olsh. Auge und

*) Mit der Figur der Hyperbel wird überhaupt in der Exegese Mißbrauch getrieben. Manches sehr Irrige findet sich bei Flacius, Glassius, Masch (Unterricht von den biblischen Tropen und Figuren 1773.), Tzschucke in dem commentarius - rhetoricus de sermone J. Christi S. 256 ff., wenngleich der Letztere richtige Grundsätze aufstellt. So nennt Flacius in der clavis die Beschreibung der Liebe 1 Kor. 13. hyperbolisch, Reinhard in der Dogmatik den terminus: unio mystica, nach Ammon in der Anmerkung zu Ernesti instit. hermeneut. ed. 5. S. 130. soll selbst der Ausdruck ἄνθρωπος θεοῦ eine formula hyperbolica seyn! Auch Wilke's Rhetorik S. 843. thut nicht Genüge.

Hand auf die würklichen Organe des Leibes bezogen, aber das Ausreißen und Abhauen beschränkend erklärt worden „ihres Gebrauchs sich zu enthalten oder denselben zu beschränken" und in K. 18, 8. 9. ist derselbe Ausspruch von Olsh. so gefaßt worden, daß die Glieder im Gegensatz zum ganzen Leibe geistige Kräfte und Anlagen bezeichnen sollen, die, sobald man empfindet, daß das höchste Alles umfassende Lebensprincip dadurch gehemmt werde, nicht ausgebildet werden dürfen. Obwohl nun jener sittliche Rathschlag zu billigen wäre, wo es sich um unwesentliche Anlagen des Menschen handelte, so doch nicht, wo von bestimmt ausgesprochenen Talenten und Gaben des Menschen die Rede ist: aus Furcht vor Versündigung solche Gaben zu unterdrücken, wäre dies nicht dem von dem Herrn hart getadelten Verfahren jenes Knechtes gleich, der da sagt: „ich fürchtete mich vor dir, denn du bist ein harter Mann, darum habe ich dein Pfund im Schweißtuche behalten" Luc. 19, 20. Von unvollkommenen und unwesentlichen Dilettantengaben aber würde wiederum nicht gesagt werden können, daß sie zu dem „Lebenskerne" des Menschen in dem Verhältnisse stehen, wie das Glied zum Leibe.

Es konnte nun aber die Frage seyn, ob nicht jenes geringere Gut vielmehr außerhalb des Individuums liege, ob nicht reale Güter, die, falls sie zur Versuchung werden, verläugnet werden müssen, gemeint seien. So Chrys., Aug., Isid. Pel., Pellic., Flacius: Freunde, die Gattin, Verwandte, Rathgeber — Aug.: das Auge Rathgeber zur Einsicht, die Hand zur That — wenn sie Veranlassung zur Versuchung werden. Wiewohl nun diese bildliche Auffassung keinen weiteren Anstoß hat, wenn nicht etwa den, daß dies äußere Gut weniger geeignet ist, zu dem Leibe in Gegensatz zu treten, so ziehen wir dennoch vor, zu der zuerst angegebenen Ansicht von Pricäus, Löscher uns zurückzuwenden, den Ausdruck eigentlich zu fassen, aber so, daß das Aeußerste der Verläugnung bezeichnet wird, zu welchem es indeß freilich nicht kommen kann.

V. 31. 32. Nur von einigen Erklärern ist die enge Beziehung dieses Gebots zu dem vorhergehenden erkannt

worden, doch führt schon das ganz abgekürzte ἐῤῥέθη δέ darauf. Die Weglassung des τοῖς ἀρχαίοις — unter Voraussetzung der ablativen Fassung — mit Beza daraus zu erklären, daß hier die altest. Worte nude angeführt werden, geht nicht an: eine Depravation nämlich findet hier ebensowohl statt wie V. 43., wo das τοῖς ἀρχαίοις ebenfalls fehlt *). Richtig Chrys.: οὐ πρότερον ἐπὶ τὰ ἔμπροσθεν πρόεισιν, ἕως τὰ πρότερα ἐκκαθάρῃ καλῶς. ἰδοὺ γὰρ καὶ ἕτερον δείκνυσιν ἡμῖν πάλιν μοιχείας εἶδος. Auch durch die Unauflöslichkeit des Ehebandes wird erwiesen, daß das Gebiet der μοιχεία viel weiter reicht. So findet denn hier ein einleuchtender Zusammenhang statt. Daß aber, wie von Köstlin (S. 47.) behauptet wird, die Verhandlungen über die Scheidung K. 19, 3—19. nicht hätten vorkommen können, wenn Jesus hier einen solchen Ausspruch gethan, leuchtet nicht ein: warum sollten nicht irgend ein anderes Mal, an irgend einem andern Orte, etliche Pharisäer Veranlassung haben nehmen können, diesen Gegenstand zu einer Streitfrage zu machen?

Litteratur. Ugolini thes. antiqu. T. XXX., Selsen uxor hebraica Wittenb. 1712., Maimonides de Hebr. juribus divortii ed. Sonneschmid 1718., Mich. Mosaisches Recht II., Danz uxor maritum repudians in Meuschen N. T. e Talmude illustratum S. 688. — Beza de repudiis et divortiis 1573 in den tract. theol. II., Gerhard loci theol. T. XV. XVI., Daub System der theol. Moral II. 2. Abth. 1843. S. 3 f., Schleiermacher die christliche Sitte 1843. S. 336 f., Harleß christliche Ethik §. 52., Rothe theol. Ethik §. 1089 f., Liebetrut die Ehe nach ihrer Idee und ihrer geschichtlichen Entwickelung 1834., Märklin über die Ehe, eine dogmatisch-kirchenrechtliche Abhandlung in Klaiber's Studien der Würtembergischen Geistlichkeit B. V. H. 2. B. VI. H. 2. B. VII. H. 1. Aus der katholischen Theologie: Klee, die Ehe, eine dogmatisch-

*) Druthmar, bei dativ. Fassung von τ. ἀρχαίοις, meint, dasselbe fehle hier zur Andeutung, daß diese Verordnung gar nicht von Gott gegeben worden, sondern nur als eine Concession des Gesetzgebers.

archäologische Abhandl. 1833., Pabst Adam und Christus, zur Theorie der Ehe 1835., Dischinger die christl. Ehe 1852. — Fichte Naturrecht S. 174 f. Sittenlehre S. 443 f., Schleiermacher Entwurf des Systems der Sittenlehre §. 258 f., Hegel Grundlinien der Philos. des Rechts §. 161—167., Martensen Grundriß des Systems der Moralphilosophie 1845., Wirth System der speculativen Ethik 1841. II. §. 12 f. — Kirchenrechtlich: v. Moy von der Ehe und der Stellung der kath. Kirche in Deutschland 1830., Uhrig Syst. des (kath.) Eherechts 1854., Strippelmann das Ehescheidungsrecht 1854., Göschen Art. Ehe in Herzogs theol. Realencykl. — Für die Geschichte des Gegenstandes vgl. die allerdings nur äußerlich referirende „Geschichte und Vorstellungen von der Ehe" von Stäudlin 1826.

1) V. 31. Die Ehe und Scheidung nach Moses und der pharisäischen Tradition. Während der so höchst merkwürdige göttliche Ausspruch aus der Urzeit 1 Mos. 2, 23. 24. die Ehe ihrer Idee gemäß als unauflösliches Einheitsband zweier Individuen verschiedenen Geschlechts darstellt, besteht in der Patriarchenzeit wie unter der Mosaischen Gesetzgebung die Polygamie. Die Zahl der Weiber beschränkt die jüdische Tradition, wie nach ihr auch der Kuran, auf vier, für den Hohenpriester auf Eine, für die Könige auf 18. Hie und da machte eine höhere Ansicht von der Ehe sich geltend: Gamaliel hatte selbst unter Strafe der Excommunication die Monogamie gefordert (Selden 1, 9.). Noch zu den Zeiten Justins findet sich die Polygamie auch bei den Rabb. (dial. c. Tryph. S. 226. ed. Par.), Kaiser Theodosius untersagte dieselbe den Juden durch ein eigenes Gesetz a. 393. Höhere Anforderungen an das Eheband werden weder im Gesetz noch bei den Rabbinen erwähnt. Nach den letzteren sollen die drei 2 Mos. 21, 9. 10. für die dem Sohn des Herrn verehelichte Magd festgestellten Bedingungen auch der Frau überhaupt zu Gute kommen. Dazu werden noch sieben andere, der Mehrzahl nach auf Geldverhältnisse bezügliche Verpflichtungen hinzugefügt. Ebenso beschränken sich die der Frau auferlegten ehelichen Pflichten auf Kochen, Säugen, das Lager bereiten und ähnl. (tr.

Gittin ed. Surenh. P. III. S. 73.). In juridischen Traktaten wie die beiden die Eheverhältnisse behandelnden: de libellis matrimonialibus und de libellis divortii lassen sich zwar nur rechtliche Bestimmungen erwarten, doch sondern sich sonst die juridischen und ethischen Elemente des Talmud nicht so streng, hier aber fehlen Bestimmungen der letzteren Art ganz. Indeß bietet aus älteren Zeiten das Buch Tobiä ein liebliches eheliches Bild, und daß man wußte, was eheliche Liebe sei, zeigen namentlich einige zarte Aussprüche über die erste Ehe und Warnungen, diese zu scheiden. So schon Mal. 2, 14. 15. mit Verweisung auf Abrahams eheliches Vorbild, Sir. 7, 21., Gemara tr. Sanhedrin f. 22, 1. לכל תמורה חוץ מאישה נעורים „alles läßt sich wieder gewinnen, außer das Weib der Jugend." In der Ehe aber ist der Mann der κύριος (1 Petr. 3, 6.), als solcher nun hat auch er allein das Recht, die Frau zu entlassen = שִׁלַּח ἀπολύειν*), ἀποπέμπειν, nicht aber die Frau den Mann**). Es geschah diese Entlassung durch

*) Von der Frau, die den Mann entläßt, findet sich ἀπολύειν bei Diod. Sic. 12, 18. In Attika war ἀποπέμπειν, ἐκβάλλειν der von dem Manne, ἀπολείπειν der von der sich scheidenden Frau gebrauchte Ausdruck (Meier und Schömann der attische Proceß S. 413.). Andere Ausdrücke bei Paulus und Josephus sind χωρίζεσθαι, διαζευχθῆναι, ἀφιέναι, bei Philo, Plutarch ἀπαλλάσσειν, vorzüglich bei den kirchlichen Schriftstellern ἐκβάλλειν, ἐξωθεῖν Coteler. patres ap. I. S. 463.

**) Auffällig ist unter diesen Umständen Marc. 10, 12., wo das Verbot auch auf die Frau ausgedehnt wird. Zwar finden sich in den sittenlosen Zuständen des jüdischen Volkes unter den Herodianern Scheidungsbeispiele von Weibern, die ihre Männer verlassen, Herodias, auch eine Salome, die ihrem Gatten, einem Idumäischen Proselyten Kostobaras einen Scheidebrief schickt (Jos. antiq. 15, 7, 10.) und an solche Scheidung denkt Grot. auch Joh. 4, 18., aber Jos. setzt bei jenem Fall selbst hinzu: οὐ κατὰ τοὺς Ἰουδαίους νόμους. Allerdings ist die Frau nicht sklavisch d. i. rechtlos an den Mann gebunden. Zunächst stand auf Verletzung der ehelichen Treue mit einem Weibe der Tod des Ehebrechers. Es giebt aber auch Scheidungsklagen der Frau. So bei Nichterfüllung der im Text angeführten 10 Bedingungen von Seiten des Mannes, unter welchen die Erfüllung der ehelichen Pflicht so sehr die oberste Stelle einnimmt, daß die Mischna je nach den verschiedenen Ständen bestimmt, wie oft sie zu vollziehen, im Uebertretungsfalle und selbst bei Standeswechseln Klage und

einen vor Zeugen geschriebenen Scheidebrief סֵפֶר כְּרִיתֻת, in den LXX. *βιβλίον ἀποστασίου* *), bei den Talmudisten גֵּט genannt. Ganz schrankenlos war jedoch dieses Recht des Mannes nicht. Als Strafe war die gänzliche Unauflöslichkeit der Ehe verordnet, wo der Verheirathung Entehrung der Jungfrau oder Verleumdung ihrer Ehre vorangegangen (5 Mos. 22, 19. 24.). Außerdem war die moralische Befugniß der Scheidung auf den 5 Mos. 24, 1. angegebnen Fall eingeschränkt: עֶרְוָה — עַל עֶרְוַת דָּבָר nuditas, in abgeleiteter Bed. foeditas, wie es 5 Mos. 23, 15. von Exkrementen vorkommt. K. 24, 6. übersetzen die LXX.: *ἄσχημον πρᾶγμα*, Saadias امر قبيح „etwas Häßliches, Widerwärtiges." Gewiß richtig. Es ist einer von den Fällen, wo

---

Scheidung anordnet (Ketuboth 5, 6. ed. Surenh. III. 74.). Dazu kommen noch andere wie Aussatz, zehnjährige Impotenz, ekelhafte Handthierung u. s. w. (Danz uxor maritum repudians bei Meuschen N. T. e Talm. illustr., Selden 3, 16. 17., Mich. Mos. Recht II. 270.). Allein von diesen Verordnungen läßt sich doch bei Marc. 10, 12. kein Gebrauch machen. Das Wort des Herrn spricht von einem *ἀπολύειν τὸν ἄνδρα*; in jenen Fällen dagegen fand eine Scheidungsklage statt, um vom Manne einen Scheidebrief zu erhalten. Die von Fr. in den Text genommene Lesart von cod. D.: *ἐὰν γυνὴ ἐξέλθῃ ἀπὸ τ. ἀνδρός* giebt sich deutlich als gewaltsame Aushülfe aus der Verlegenheit zu erkennen. Viel leichter und näher liegender wäre es, eine von der evangelischen Tradition aus Paulus, aus dem *γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι* 1 Kor. 7, 13. entlehnte Erweiterung der Worte des Herrn anzunehmen. Dennoch, wie könnte man dies, da allgemein zugestanden wird, daß das *παραγγέλλει ὁ κύριος* dort auf historische Ueberlieferung vom Herrn deutet? Wird nicht also doch anzunehmen seyn, daß entweder in jenem Gespräch mit den Pharis. K. 19. oder hier von Christo das Verbot vollständiger und beiderseitig ausgesprochen worden sei, um die Idee der Unauflöslichkeit zu erschöpfen? — Die Scheidung von Seiten der Frau scheint zur Zeit des Hier. im 4ten Jahrh. seltener vorgekommen zu seyn; denn die von ihrem ehebrecherischen Manne geschiedene und mit einem andern verheirathete Fabiola muß Hier. ausdrücklich rechtfertigen: quidquid viris jubetur, id consequenter redundat in feminas (ep. 77. ad Oceanum).

*) Die Formation *ιον* statt *ια* gehört der späteren Gräcität an, Lobeck Phrynichus S. 517., doch findet sich *δίκη ἀποστασίου* von der Klage des Herrn gegen den Knecht, der sich seiner Herrschaft entziehn wollte, auch im alt-attischen Rechte, Heffter die athenäische Gerichtsverfassung S. 249.

die Eigenschaft der Sache mit Emphase durch ein vorangeschicktes Subst. hervorgehoben wird, so אֶדֶר הַיְקָר „die Pracht des Preises" statt „der hohe Preis" Zach. 11, 13. מִשְׁמַן בְּשָׂרוֹ Jes. 17, 4. Ewald ausf. Gramm. 5. A. §. 299. c. In dem Zusammenhange aber, in welchem die Worte stehen — man achte darauf, daß es heißt: „wenn jemand ein Weib nimmt und sie ehelicht und findet dann u. s. w. — bei der Bezeichnung des Exkrements mit diesem Ausdruck, und da auch dem Weibe propter foetorem oris vel nasus gegen den Mann die Klage zustand (Selden 3, 17.), wird unter dem *ἄσχημον* am ehesten an etwas Ekelerregendes zu denken seyn*).

Je nach der mehr oder weniger laxen Richtung der Rabbinenschulen jedoch wurde dieser Scheidungsgrund mit mehr oder weniger Strenge gefaßt. An Stimmen, die vor Leichtsinn in der Scheidung warnten, fehlte es nicht ganz, Spr. 6, 32. Sir. 7, 21. 28., vgl. indeß auch Sir. 25, 26: *εἰ μὴ πορεύεται (γυνὴ πονηρά) κατὰ χεῖρά σου, ἀπὸ τῶν σαρκῶν σου ἀπότεμε αὐτήν.* Ben Syra sententiae n. 3.: גַּרְמָא דִּנְפִיל חוּלְקָךְ נַגְּרֵיהּ „den Knochen, der dir zufiel, nage," wozu der von Fagius herausg. hebr. Comm.: „Wenn er sie entläßt, thut er nicht gut; denn er wird nicht Eine Stunde der Freude mehr haben, sondern beständige Traurigkeit." Nun theilte sich damals überhaupt der phar. Rabbinismus

*) Allerdings ließen sich die Worte auch allenfalls mit Schammai von einer Indecenz verstehen, wie Origenes das *ἄσχημον πρᾶγμα* der LXX. durch *πᾶν ἁμάρτημα ἄσχημον* erklärt (in Matth. III. 647.) und Salmasius de foenere Trapez. S. 163. von einem „Liebeshandel" versteht. Allein da die LXX. auch 5 Mos. 25., wo der hebr. Ausdruck von Exkrementen gebraucht wird, ebenfalls übersetzt: *ἄσχημοσύνης πράγματος*, so ist doch auch hier nur der oben angegebene Sinn zu erwarten. — Aus diesen Gründen möchte Stier nicht Recht zu geben seyn, welcher zu 19, 4., wie auch Neander und früher Socin, Mich., die richtige Auffassung bei den Hilleliten findet. Es ist wahr, daß das אִם לֹא תִמְצָא חֵן בְּעֵינָיו und dem gegenüber וְשָׂנֵאָהּ V. 3. einen Anhalt für diese Ansicht darbiete, aber eben so unläugbar ist doch auch, daß das עֶרְוַת דָּבָר nicht bloß als zufälliges einzelnes Beispiel des Unliebsamen angeführt seyn kann, daß es eine Kategorie nahmhaft macht, in welche der Trennungsgrund gehören muß.

in eine casuistisch strengere und eine laxere Schule. Ein Karäer bei Trigland de secta Caraeor. S. 98: בֵּית שַׁמַּאי לְעוֹלָם מְחוֹמְרִים וּבֵית הִלֵּל מְקֻלִּים „Die Schammäer erschweren stets das Gesetz, die Hilleliten relaxiren es.“ Bei vorliegender Scheidungsbedingung nun wird eben von der einen Partei nach Seiten der Restriktion, wie von der andern nach Seiten der Relaxation zu weit gegangen. Von den Schammäern wird unter עֶרְוַת דָּבָר das, was der Talmud כִּיעוּר nennt, verstanden, ein indecorum, Hurerei, das Ausgehen ohne Schleier, die ganz entblößten Arme u. dgl. — mit Berufung auf 5 Mos. 19, 15. „eine Unanständigkeit, die auf zweier Zeugen Wort besteht“; von den Hilleliten wurde erklärt: „eine Unanständigkeit oder wegen irgend einer Sache“ (Selden uxor Ebraea 3, 16—21. Buxtorf spons. et divort. S. 85. 122.). Die Halacha, die gangbare Rechtsansicht, blieb auf Seiten der Hilleliten, so daß nach dem Ausspruche der Gemara die Schammaiten, obwohl sie in allen anderen Streitfragen auf ihrer Meinung beharrten, gerade in diesem Stücke endlich ebenfalls nachgaben, und es allein die Karäer waren, welche der strengeren Fassung treu (Wolf notitia Caraeorum S. 98.), bis 1290 R. Levi ben Gerson auch unter den Talmudisten die strengere Ansicht zur Geltung brachte. Die Niedrigkeit der Motive, welche die Mischna gelten läßt, zeigt unter anderen das Eine: „Wird die Frau krank, so muß der Mann sie heilen, will er nicht, so gebe er ihr den Scheidebrief und spreche: laß dich selbst heilen“ (tr. Ketuboth 4, 9. Surenh. III. 71.). Es ist eigentlich nur Consequenz des Hillelismus, wenn R. Akiba, dessen Ansicht als eine dritte angeführt zu werden pflegt, nach Angabe der Mischna jedweden Scheidungsgrund, „auch wenn sie nur das Essen versalzen hat,“ oder „wenn eine andere mir besser gefällt“ für gerechtfertigt hält und auch dafür die Schrift als Autorität braucht, weil es am Anfange von 5 Mos. 24, 1. heißt: אִם־לֹא תִמְצָא־חֵן בְּעֵינָיו. Gemäß der Halacha übersetzt Onkelos und auch Targum Jonathan das עֶרְוַת דָּבָר durch עֲבֵירַת פִּתְגָם „Uebertretung in einer Sache.“ Auch Jos. (antiq. 4, 8, 23.) kennt keine andere Ansicht: *γυναικὸς τῆς συνοικούσης βου-*

λόμενος διαζευχθῆναι καθ' ἃς δηποτοῦν αἰτίας (πολλαὶ δ' ἂν τοῖς ἀνθρώποις τοιαῦται γένοιντο) γράμμασι μὲν περὶ τοῦ μηδέποτε συνελθεῖν ἰσχυριζέσθω. Von ſeiner eignen zweiten Frau ſagt er, daß er ſie μὴ ἀρεσκόμενος τοῖς ἤθεσι weggeſchickt (vita §. 76.). Auch bei Philo de leg. spec. S. 781. ed. Fr. heißt es: ἐὰν δὲ ἀνδρὸς ἀπαλλαγεῖσα γυνὴ καθ' ἣν ἂν τύχῃ πρόφασιν κτλ. So drückt denn die von den Phar. Matth. 19. vorgelegte Frage: εἰ ἔξεστι τ. γυναῖκα αὐτοῦ ἀπολῦσαι κατὰ πᾶσαν αἰτίαν genau die damals gangbare Anſicht der Hillelitiſchen Schule aus und wenn die Geſetzanführung unſerer Stelle ſo lautet, als bedürfe es zur Scheidung keiner geſetzlichen Bedingung weiter, ſondern lediglich des Scheidebriefes, ſo iſt dies vollkommen der Praxis gemäß, wie denn auch die Scheidebriefe über die Urſache der Scheidung nichts enthielten. So liegt denn hier eine Depravation des Geſetzes durch relaxirende Auslaſſung vor, wie bei den andern Beiſpielen durch beſchränkende Zuſätze.

2) V. 32. Die Ehe und Scheidung nach der chriſtlichen πλήρωσις. Es wurde ſchon aufmerkſam gemacht, daß im vorliegenden Falle die πλήρωσις ſich nicht bloß als Vertiefung einer oberflächlichen Faſſung des Geſetzes faſſen zu laſſen ſcheint, ſondern nur als Correktion (S. 168.). Gerade hier kommt uns nun aber die ausführlichere Erklärung K. 19. zu Hülfe, nach welcher die Moſaiſche Scheidungserlaubniß nur unter dem Geſichtspunkt angeſehen werden ſollte, daß die urſprüngliche, in der Urgeſchichte ausgeſprochene Idee der Ehe hier mit Rückſicht auf das Bedürfniß ſeines Volkes in eine endliche temporale Schranke eingegangen ſei, aus welcher Chriſtus ſie zu entbinden gekommen. Gewiß muß es das höchſte Erſtaunen erregen in einem Volke, in welchem die Polygamie und die Scheidung der Ehe die geſetzliche Sanktion erhalten hatte, an der Spitze ſeiner Urgeſchichte eine weit darüber hinausgehende Anſchauung von der Ehe zu finden, auf welche der Erlöſer ſich zurückbeziehen, die er ohne Weiteres zu der ſeinigen machen konnte: „Weil Gott von Anfang an Mann

und Weib für einander geschaffen, so sollen sie auch eine so enge Gemeinschaft mit einander eingehen, daß der Mann sein kindliches Verhältniß ihm unterordnend, das väterliche Haus zur Gründung einer eigenen Familie verlassen (so schon Targum Jonathan) und aus den beiden Ein Fleisch werden soll." Insofern diese Worte für die in der Bergpredigt ausgesprochene Eheordnung den Grund enthielten, hat die Auslegung sich zuvörderst auf sie zu richten. Was die Citate aus 1 Mos. 1, 27. und 2, 24. von formeller Seite betrifft, so sind sie — nur von der Auslassung des *αὐτοῦ* nach *πατέρα* und *κολληθήσεται* statt *προσκολληθήσεται* abgesehen — buchstäblich aus den LXX. entlehnt, von welchen, ebenso wie von dem Samaritaner, das dem Text fremde *οἱ δύο* zugefügt worden. Nach Bleek's Beobachtung findet in den referirten Reden Christi diese Abhängigkeit von den Uebersetzern wenigstens in der Regel statt (Beitr. zur Ev.-Kritik S. 57., Ritschl in Zellers Jahrb. 1851. S. 520.). Den Spruch *ἕνεκεν τούτου κτλ.* führt der Erlöser durch das *καὶ εἶπεν* sc. *ὁ ποιήσας αὐτούς* als Rede Gottes an. Von den Ausll. ist daher gestritten worden, ob sich Adams Rede fortsetze und einen prophetischen Charakter bekomme, oder die Reflexion des Geschichtschreibers sich anschließe. Die erste Ansicht von Aug. l. 9, 13. in Gen. ad litt. ist nach Bengels Vorgange noch neuerlich von M. Baumg. Comm. zum Pent. vertreten worden: „Beim Anschauen des Weibes ist das Geheimniß der Ehe seinem ungetrübten Blicke aufgeschlossen." Das Richtige hat schon Calvin: postquam historice retulit, quod gestum a Deo erat, finem quoque divinae institutionis demonstrat. Nichts Anderes enthält ja diese Folgerung, als was in dem „Fleisch von meinem Fleische" lag. Was aber die Anführung als göttliche Rede betrifft, so gilt, was Calov sagt: spiritu s. per Mosen loquente, wie der Brief an die Hebr. durch solche Aussprüche als Gottes Worte anführt, wo von Gott in der 3. Person die Rede ist (1, 6. 7. 8.). Eben das enthielten ja die Worte des Geschichtschreibers, was schon in der Erschaffung der beiden Geschlechter thatsächlich von Gott ausgesprochen ist. Ob-

wohl nämlich das ἕνεκεν τούτου auf Adams Ausspruch „Fleisch von meinem Fleisch" zurückweist, so geht die Anführung des Erlösers doch nicht darauf zurück, sondern auf den ursprünglichen Schöpfungsbericht 1Mos. 1, 27., auf das Erschaffensein beider Geschlechter, in welchem Faktum auch die Bestimmung für einander ausgedrückt ist, und zwar ein solches Füreinandersein, von welchem das γίνεσθαι εἰς σάρκα μίαν gesagt werden kann. Nicht von geringer Wichtigkeit ist es nun für die Begriffsbestimmung der Ehe, dieses εἰς σάρκα μίαν näher zu bestimmen — bei Delitzsch wie bei vielen anderen Auslegern ist es übergangen. Von dem abgeleiteten Begriff der affinitas ausgehend will Clericus erklären: intima affinitate conjuncti, „Ein Leib" übersetzt Tuch mit Beziehung auf das „Fleisch von meinem Fleische", so auch Chrys.: ὥσπερ οὖν σάρκα τέμνειν ἐναγές, οὕτω καὶ γυναῖκα διαστῆσαι παράνομον, die const. apost. 6, 14.: ἡ γὰρ γυνὴ κοινωνός ἐστι βίου, ἑνουμένη εἰς ἓν σῶμα ἐκ δύο παρὰ θεοῦ, Mercerus, Elsner; B.-Cruf.: „Leben, Daseyn"; Maldon., Stier: „Eine Person"; Neand., de W. „Ein Organismus, Eine Lebenseinheit." Wie schon diese Erklärungen sich mit dem sensus begnügen, ohne auf den significatus einzugehen, so bleiben die Meisten bei dem allgemeinen Begriffe inniger Vereinigung stehen, wie denselben auch klassische Aussprüche ausdrücken: Plato Symp. 192.: συντῆξαι καὶ συμφῦσαι εἰς τὸ αὐτό, Arist., der Pol. 2, 2. als Ansicht des Aristophanes anführt: ἐρῶντας γενέσθαι ἐκ δύο ὄντων ἀμφοτέρους ἕνα, Plut. Sympos. 1.: ὥστε δύο ὄντας ἕνα γεγονέναι. Nach dem Zusammenhang im Text läßt sich wohl nicht bezweifeln, daß eine Anspielung auf das vorangegangene „Fleisch von meinem Fleische" stattfindet, so daß die Auslegung allerdings bei der allgemeinen Idee inniger Verwandtschaft stehen zu bleiben berechtigt wäre. Eine andere Frage wäre jedoch auch dann immer, ob nicht die Auslegung des Erlösers und des Ap. 1 Kor. 6, 16. Eph. 5, 31. eine bestimmtere, das Wesen der Ehe ausdrückende Beziehung hineinlegt. So diejenigen Ausleger, welche das Hauptmoment der innigen Vereinigung durch die Wahl des Ausdrucks angedeutet seyn lassen. Nach der Mehrzahl der

rabb. Ausleger weist er auf die konkrete, im Kinde als der Frucht der Ehe hervortretende Einheit des väterlichen und mütterlichen Princips, nach Maimonides auf die Beschränkung der Geschlechtsbefriedigung bei dem Menschen auf Ein und dasselbe Individuum der Gattung, im Unterschiede von dem gegen die Exemplare der Gattung gleichgültigen Thiere. Auf dieses vinculum conjugale weisen auch Chrys., Hier., Calv. u. a. hin, während Isid. Pel. 4. ep. 129. mit Verweisung auf 1 Kor. 7, 4., Olevian, Hemming den Ausdruck in specieller Beziehung auf die copula conjugalis erklären *). Darf die Auffassung des Ap. als maaßgebend angesehen werden, so führt das οὐκ οἴδατε, ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἓν σῶμά ἐστιν (wobei nach Krüger gr. Gramm. §. 60, 7. ein αὐτῇ zu ergänzen) 1 Kor. 6, 16., wofür eben aus 1 Mos. 2, 24. in V. 17. die Begründung entnommen wird, unzweifelhaft zunächst auf die zuletzt angeführte Ansicht der Sache. So sehr ist diese Einheit der Beiden eine reale und totale, daß sie selbst in der leiblichen Sphäre zur Erscheinung kommt. So nun auch neuerdings Olsh., Harleß S. 268. 4. A., Stier zu d. St., Meyer. Wenn aber von Stier gegen Olsh., welchem die Seeleneinheit in der Ehe als das Primäre gilt, die leibliche nur als Complement, der Widerspruch erhoben wird: „Nein, das ist die menschlich idealisirte Ehe, keineswegs die reale, die von Gott gestiftete. Hätte diese Schwärmerei der Ehe Recht, dann wäre ja dennoch keine würkliche Ehe, wo die Einheit der Seelen fehlt, dann gäbe ja in der That der entdeckte Mangel an „Wahlverwandtschaft" einen gültigen Scheidungsgrund", so hat er sich durch die Hitze der Polemik nur zu weit führen lassen. Wenn von seiner Seite nämlich die Gegenerklärung lautet: „die leibliche Gemeinschaft ist nicht nur die Grundlage, sondern auch das allein Wesentliche der Ehe", so

*) Die verschiedenen Beziehungen verbindend erklärt Calov Comm. in Gen. 1671. z. d. St.: sunt una caro 1) per dilectionis consensum Ephes. 5, 19. 2) per indissolubile vinculum Matth. 19, 6. 3) per individuum vitae consortium 1 Kor. 7, 20. 4) per copulae conjugalis officium 1 Kor. 7, 3. 4. 5. 5) per copulae conjugalis fructum.

läßt er außer Acht, was schon ein Maimon. andeutet, daß sich menschliche Geschlechtsbefriedigung von thierischer Begattung doch eben dadurch unterscheidet, daß der Mensch das Individuum erwählt, mithin auch das geistige Angezogenwerden die Voraussetzung ist. Sehr im Recht dagegen befindet sich Stier (vgl. Harleß Ethik S. 269.) mit seiner Polemik solchen spiritualistischen Ansichten von der Ehe gegenüber, wie ein Aufsatz in der Ev. Kirchenz. sie ausspricht („über die Unauflöslichkeit der Ehe" 1837. S. 445.): „darüber ist in der Kirche kein Zweifel (?), daß das Eheband geschlossen ist, wenn auch nur der Geist beider Theile Eins geworden, wogegen das Eheband nicht geschlossen, wenn nur das Fleisch Eins geworden." Ein solcher Platonismus der Liebe hat nicht nur die Kirche, sondern auch die Schrift wider sich. Vielmehr kann nach den Aussprüchen Christi wie des Ap. kein Zweifel seyn, daß, wie alles Wesen in der äußeren Erscheinung, so auch das geistige Einswerden, wie vollkommen oder unvollkommen es seyn mag, in dem leiblichen Einswerden zum Abschluß kommt und dadurch erst die beiden Persönlichkeiten einander permanent zugeeignet werden. Wäre es anders, warum erklärt Christus nur die Wiederverheirathung für *μοιχεία* und nicht bloß die Separation? Warum hat schon Moses das Wiederzusammengehen mit dem entlassenen Weibe nur dann untersagt, wenn sie unterdeß eines Anderen geworden (5 Mos. 24, 1 f.)? Offenbar sieht es Paulus so an, wenn er die fleischliche Verbindung mit der Hure als das Verlieren der eigenen Persönlichkeit an dieselbe bezeichnet, wenn er die Hurerei, in einem anderen Sinne noch als es von der Völlerei, dem Selbstmord gesagt werden könnte, eine Versündigung am eigenen Leibe nennt, insofern derselbe dann nicht mehr des Menschen Eigenthum ist (1 Kor. 6, 16. 18. vgl. 1 Kor. 7, 4.). Und weil in der Geschlechtsgemeinschaft der Mensch seine Persönlichkeit an den anderen Theil hingiebt, kommt es nun auch zu einer „Lebenseinheit", wie die zwischen Leib und Seele, so daß es heißen kann: *ὁ ἀγαπῶν τὴν ἑαυτοῦ γυ-*

ναῖκα, ἑαυτὸν ἀγαπᾷ (Epheſ. 5, 28. 29.). Die Scheidung vom Weibe iſt daher, wie ſchon Sir. 25, 26. ſagt, ein Losreißen *ἀπὸ τῶν σαρκῶν αὐτοῦ*. Der bibliſche Ehebegriff, in wie weit er aus vorliegendem Ausſpruch zu entnehmen, iſt demnach dieſer: die Ehe iſt eine göttliche Stiftung zu geiſt-leiblichem unauflöslichem Einswerden von Mann und Weib — wozu dann noch der Zweck hinzuzufügen: zur gegenſeitigen Ergänzung und zur Gründung der Familie. Erſt nach langen Abirrungen der Philoſophie und Jurisprudenz während des 17. und 18. Jahrh. hat dieſer Begriff ſich durch Fichte und Hegel*) wieder in der neueſten Philoſophie und Jurisprudenz ſein Recht verſchafft. Er iſt indeß auch dem klaſſiſchen Alterthum nicht ganz fremd geblieben. Er liegt dem platoniſchen Mythus vom Androgyn im Sympoſion zu Grunde und dieſer geht vielleicht auf ältere aſiatiſche Ueberlieferung zurück, vgl. Bopp's Conjugationsſyſtem S. 284. die Stelle aus dem „weißen Veda", und Fortlage philoſ. Meditationen über Plato's Sympoſion 1835. S. 132. Beſonders merkwürdig iſt auch folgender Ausſpruch des Antipater (wahrſcheinlich des Stoikers aus Tarſus) aus der Schrift *περὶ γάμου* bei Stobäus Floril. tit. 67, 25.: *συμβέβηκε δὲ καὶ τὸν μὴ πεῖραν ἐσχηκότα γαμετῆς γυναικὸς κ. τέκνων ἄγευστον εἶναι τῆς ἀληθινοτάτης κ. γνησίου εὐνοίας. Αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι φιλίαι καὶ φιλοστοργίαι ἐοίκασι ταῖς τῶν ὀσπρίων κατὰ τὰς παραθέσεις μίξεσιν. Αἱ δ' ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ταῖς δι' ὅλων κράσεσιν, ὡς οἶνος ὕδατι, καὶ τοῦτο ἔτι μὲν μίσγεται δι' ὅλων. Οὐ γὰρ μόνον τῆς οὐσίας καὶ τῶν τέκνων καὶ τῆς ψυχῆς, ἀλλὰ καὶ τῶν σωμάτων οὗτοι μόνοι κοινωνοῦσιν.* Vgl. noch einige andere unerwartet tiefe Ausſprüche in dem Abſchnitte bei Stobäus: *ὅτι κάλλιστον γάμος.*

*) Ueber den endlichen Zweckbegriff der Ehe — den der Population, und den Willkührbegriff des Contrakts erhob Hegel die Ehe wieder zu dem in ihrem Weſen liegenden Begriffe. „Unter den Begriff des Vertrags kann die Ehe nicht geſtellt werden; dieſe Subſumtion iſt in ihrer Schändlichkeit — muß man ſagen — bei Kant aufgeſtellt." Philoſ. des Rechts §. 75.

Von solchem Begriff der Ehe geht nun auch des Erlösers Erklärung über die Scheidung aus. Eine Relaxirung gegenüber der ursprünglichen Stiftung der Ehe war die Mosaische Gestattung der Scheidung gewesen. Considera, bemerkt Hieron. zu c. 19., quod non dixit: permisit vobis Deus, sed Moyses, ut juxta ap. 1 Cor. 7. consilium sit hominis, non imperium Dei. Auch ist aufmerksam zu machen, daß nach der betreffenden St. 5 Mos. 24, 1. der Scheidebrief gar nicht ein eigenthümlich Mosaisches Institut zu seyn scheint. Der ungewöhnlich lange Vordersatz V. 1—3., dessen Struktur von Abarbanel bei Buxt. de divortiis richtig analysirt — von Vulg. und Luth. aber verfehlt wird, hat diese letzteren so übersetzen lassen, als befehle oder gestatte Moses, einen Scheidebrief zu schreiben, während vielmehr das Schreiben von Scheidebriefen als bereits bestehende Sitte vorausgesetzt wird. Den Beweggrund, diese Sitte bestehen zu lassen, gab die *σκληροκαρδία* des Volks, bei welcher die Unauflöslichkeit nur Mord und Gewaltthat herbeigeführt haben würde. Es gehört zur praktischen Weisheit des Gesetzgebers, der nur durch Strafen das Ansehen des Gesetzes aufrecht erhalten kann, dasselbe den sittlichen Zuständen des Volks zu attemperiren, um nicht auf einen Punkt getrieben zu werden, wo das Strafen sich nicht mehr als ausführbar erweist — wie treffend Plutarch in Betreff der Unausführbarkeit der blutigen drakonischen Gesetze bemerkt: *δεῖ πρὸς τὸ δυνατὸν γράφεσθαι τὸν νόμον, εἰ βούλεται χρησίμως ὀλίγους, ἀλλὰ μὴ πολλοὺς ἀχρηστῶς κολάζειν.* Doch lag in dem von Moses beibehaltenen Institute wie in dem von ihm hinzugefügten Gebote auch eine dreifache Restriktion der Willkühr: einmal in dem vor Zeugen und unter gewissen Formalitäten auszustellenden Scheidebriefe, sodann darin, daß nach dessen Ertheilung eine Erneuerung des einmal gelösten Bandes nicht mehr möglich (5 Mos. 24, 4.) — eine nicht geringe Schutzwehr gegen Trennungen aus momentanen Aufwallungen; ferner auch in der Beschränkung auf den Fall des עֶרְוַת דָּבָר. Diese letzte Schranke war durch die Hillelitische Auslegung illusorisch gemacht. Der Erlöser giebt der Mo-

saischen Beschränkung der Willkühr ihre πλήρωσις, indem er an die Stelle des עֶרְוַת דָּבָר den Ehebruch setzt. Hiemit wurde die Schammaitische Verengerung des Scheidungsgrundes durch Beschränkung auf unzüchtiges Wesen auf ihre Spitze, aber auch zugleich auf das in der Sache liegende Moment der Nothwendigkeit zurückgeführt. Quodcunque enim, wie die alte protest. Theologie lehrte (Gerh. conf. cath. IV. 248.), ipsam conjugii formam (nach damaliger Terminologie das Wesen) tollit, propter illud separatio quoad vinculum fieri potest. Atqui adulterium formam conjugii tollit, quia solvit unitatem carnis. Theod. disp. 9. de graec. affect. curatione (N. T. ed. Hal. S. 944.): μίαν μόνον ἀφορμὴν διαλύσεως ἔδωκε, τὴν ἀληθῶς διασπῶσαν τὴν ζεύγλην. Ist nämlich das προσκολλᾶσθαι τῇ πόρνῃ nach 1 Kor. 6, 16. das ἓν σῶμα γενέσθαι αὐτῇ, so hat der treulose Theil hiemit selbst ein neues Eheband eingegangen, an dem er naturgemäß auch zunächst festhalten würde. Daher derjenige, der ohne diesen Grund sich scheidet, die Geschiedene, wenn sie, ohne vom ersten Bande gelöst zu seyn, eine zweite Ehe eingeht, zum Ehebruche verleitet und der die Geschiedene Heirathende dieselbe Sünde begeht. Was sich hieraus von selbst ergiebt, daß auch der so sich Scheidende bei Eingehung einer neuen Ehe sich der μοιχεία schuldig macht, spricht Mtth. 19, 9. aus: καὶ γαμήσῃ ἄλλην. Socin: quo loquendi modo magis ob oculos ponit, et quantum sit delictum dimittere citra praedictam causam uxorem suam, et quod hac dimissione non efficiat, ut non amplius sit sua uxor. Nicht also gegen Trennung der Ehe aus anderen Ursachen als die πορνεία erklärt sich der Ausspruch, sondern gegen Trennung mit Eingehung eines neuen nicht berechtigten Ehebandes. —

Παρεκτὸς λόγου πορνείας. Eine Ausnahme, welche Luc. 16, 18. Marc. 10, 11. 1 Kor. 7, 10. 11. fehlt — nicht aus dem von Grot. angegebenen Grunde: exceptiones ex naturae aequitate venientes tacitae insunt omnibus legibus quantumvis generaliter pronunciatis, sondern weil die faktische Scheidung durch Ehebruch weniger ein Schei-

dungsgrund, als eine Selbstscheidung ist. *Λόγος* im Hellen. und Klass. = dem Matth. 19, 3. gebrauchten *αἰτία*, *πρόφασις* LXX. 2 Mos. 18, 16. 22, 8. Apg. 10, 29. (s. Kypke zu d. St.). Daß es zur bloßen Paraphrase diene, wie Schwarz zu Olearius de stylo N. T. S. 270., Palairet meinen, kann aus Beispielen wie *εἰς ἀργυρίου λόγον* nicht erwiesen werden. Selden, Kypke wollen die Bedeutung proportio, Analogie vindiciren: dagegen ist schon Matth. 19, 9. Hackspan, Wolf nehmen *λόγος* im Sinne von *πρᾶγμα*, also = *πρᾶγμά τι πορνικόν*, aber dieser Gebrauch von *λόγος* = דָּבָר, obwohl ihn noch Bretschn. lex. N. T. zuläßt, ist aus dem N. T. unerweislich. — *Πορνεία* eigentlich von *μοιχεία* unterschieden, Theod. zu Röm. 1, 29.: *ἡ οὐ κατὰ γάμον συνουσία*. Greg. Nyss. epist. canon. II. 118.: *πορνεία ἐστὶ καὶ λέγεται ἡ χωρὶς ἀδικίας ἑτέρου γενομένη τισὶ τῆς ἐπιθυμίας ἐκπλήρωσις*, s. ob. S. 22. Aber auch das genus außerehelicher Geschlechtsbefriedigung bedeutet das Wort und begreift dann *μοιχεία* mit in sich. Clemens Alex. Strom. III. 552. Pott.: *ἡ ἐκ τοῦ ἑνὸς γάμου εἰς τοὺς πολλοὺς ἔκπτωσις*. So haben die Ueberss., ohne Sinnunterschied zu beabsichtigen, bald *πορνεία*, bald *μοιχεία* ausgedrückt. Jt., Ulf., Luth. drücken das letztere aus, Vulg., Syr. das erstere. Der Grund aber, warum *πορνεία* gewählt, liegt wohl weniger, wie de W. meint, darin, „weil es sogleich in weiterem Sinne gebraucht werde", als darin, weil durch das genus mehr die sittliche Kategorie des Vergehens bezeichnet wird. Im Interesse aber einer Erweiterung der Scheidungsbefugniß ist die lexikale Bed. des Ausdrucks mannichfach erweitert worden. Von Paulus wurde angenommen, er gehe nur auf Unzucht vor der Ehe, aber, von Anderem abgesehen, stand auf jenes Vergehen die Steinigung 5 Mos. 22, 21. Eine andere Erweiterung legt der tropische Gebrauch von Hurerei in Bezug auf Gott im A. und N. T. nahe. Daher Hermas Pastor. 2, 4: non modo moechatio est illis, qui carnem suam coinquinant, sed et is, qui simulacrum facit, moechatur. Und Aug.: omnino quaslibet illicitas concupiscentias, quae animam corpore male

utentem a lege Dei aberrare faciunt et perniciose turpiterque corrumpunt*). Von Orig., der sich das Bedenken aufwirft, ob denn nicht Vergiftung, Kindermord, heimliche Beraubung des Mannes ein gleich großes Verbrechen wie der Ehebruch, wird ein Ausweg gesucht durch gewaltsame Deutung des παρεκτός (in Matth. III. 648.): „wer aus jeder anderen Ursache als wegen Ehebruch sich scheidet." Diese Auskunft hat dann auch Aug. ergriffen de adult. conj. l. 1. c. 4.: nicht negative, sondern exceptive sei παρεκτός und εἰ μή 19, 9. zu verstehen, sodann auch Bellarmin, der neueste kath. Interpret Arnoldi u. a. (s. Gerh. conf. cath. IV. 261.). Zw. will den hier genannten Scheidungsgrund nur als Beispiel angesehen wissen: hic enim mos est scr. s., ut uno exemplo contenta, universa ejusdem generis exempla comprehendat. Grot. sucht πορνεία auf omnis modus imminutae pudicitiae auszudehnen, ist zu der Auskunft von Orig. geneigt, zieht sich schließlich aber darauf zurück, daß überall in der Gesetzauslegung die analogia juris ihr Recht behalten müsse. So auch de W., ohne den Grund zu berücksichtigen, warum eben die Geschlechtsgemeinschaft mit einem andern und nur diese die Ehe scheidet — er sagt: „indem er Einen faktischen Trennungsgrund zugiebt, giebt er auch noch mehrere zu." Viel mehr scheinen diejenigen für sich zu haben, welche πορνεία hier im Sinne von V. 28. ausgelegt verlangen, so daß damit auf „jedwede tiefere Einheitsstörung im Gattenverhältniß hingewiesen sei." So Stier, welcher die aus seiner Ansicht von der Ehe sich ergebende Consequenz hiemit wieder aufgiebt: „Wollen wir das Wort des Herrn gerade hier aufs grobe Werk beschränken, nachdem er es kurz zuvor selbst anders ausgelegt hat?" So nun alle die, welche die angeführte (s. S. 243.) spiritualistische Ansicht von der Ehe vertreten, bei welcher die Bedeutung der copula carnalis verkannt wird. So B.-Cruf. zu d. St., Daub System der Moral II., 1. S. 25. nach An-

*) Später in der retract. 1, 19. unsicher geworden, sagt er: nec volo in re tanta tamque ad dignoscendum difficili putare, lectorem istam sibi nostram disputationem debere sufficere, sed legat et alia etc.

führung des vorliegenden Ausspruches: „die einzige Bedingung der Unauflösbarkeit der Ehe ist nur die, daß die Ehe eine würkliche war, also zu ihren Bedingungen die Tugenden des unbedingten Vertrauens und der unbedingten Treue hat." Marheineke theol. Moral 1847. S. 508.: „Aber nicht nur auf die bestimmte That des Ehebruchs, welche die Unkeuschheit ist, sondern auf alles, wodurch eine Ehe in sich vernichtet wird, bezieht sich Matth. 19, 6." Von Heumann wird die Strenge des Verbots nur aus temporalen Ursachen, aus der Opposition gegen die übertriebene Licenz unter den Juden erklärt, während Schleiermacher dagegen die nachsichtige Ausnahme des Einen Falls der πορνεία als Nachgiebigkeit gegen die Juden, zu denen er hier spricht (christliche Sitte S. 340.), ansieht. Ueberhaupt glaubte man sich der Anwendung auf unsere Verhältnisse dadurch entziehen zu können, daß im N. T. von Scheidungen ohne gerichtliche Cognition die Rede sei (Mich. zu d. St., Reinhard's Moral III. 396. 4. A., Flatt Moral S. 579., de W. Sittenlehre III. S. 249. u. v. a.). Nun ist ja richtig, daß obrigkeitliche Entscheidung nach objektiven Normen eine sichere Garantie gegen die Willkühr giebt, aber — wird nun auch die Entscheidung dem objektiven Ermessen einer Obrigkeit überlassen, darf dieselbe, wenn sie eine christliche ist, ein anderes als Christi Gebot zur objektiven Norm ihrer Ehegesetzgebung machen? Am unbefangensten schneidet Märklin (Studien der Würtemb. Geistlichkeit B. III. H. 1. S. 119.) die weiteren Fragen ab: „ob auch die Grundansicht der Ehe dem Erlöser zum Bewußtseyn gekommen, so doch nicht die nothwendigen Ergebnisse derselben."

Unser Ergebniß kann nach den bisherigen Ausführungen kein anderes als dies seyn, daß auch nach Christi Anschauung von der Ehe kein anderer Scheidungsgrund a vinculo gilt, als „bis daß euch scheide der Tod". Ehebruch, wie gesagt, ist weniger Grund zur Scheidung, als faktische Scheidung (Marheineke Moral S. 507., Rothe Ethik III. 637.). Noch mehr, wäre die copula carnalis bei der Ehe ein so unwesentliches Moment, als dies nach der spiritua-

listischen Ansicht derselben der Fall ist, so möchte man Rothe beistimmen, daß eigentlich selbst mit jenem äußeren Scheidungsgrunde, dem Tode, die Scheidung noch nicht eintritt: dient nicht aber eben Matth. 22, 30., wenn zugleich mit den natürlichen Geschlechtsbedingungen auch die Ehe aufhört, unserer entgegengesetzten Ansicht zur Bestätigung? Dies führt auf Erwägung der paulinischen Lehre, nach welcher, wie es den Anschein hat, wenigstens Ein anderer Scheidungsgrund zur Seite tritt, und — wenn dieser Eine, warum nicht auch mehrere ihm analoge?

Bestimmen wir zunächst das Verhältniß, in welches bei P. seine eigene, durch das: *τοῖς δὲ λοιποῖς ἐγὼ λέγω, οὐχ ὁ κύριος* eingeführte Erklärung 1 Kor. 7, 12 f. zu dem durch das *τοῖς δὲ γεγαμηκόσι παραγγέλλω οὐκ ἐγὼ, ἀλλ' ὁ κύριος* eingeleiteten Herrngebot tritt: *γυναῖκα ἀπὸ ἀνδρὸς μὴ χωρισθῆναι καὶ ἄνδρα γυναῖκα μὴ ἀφιέναι.* Von den verschiedensten theologischen Standpunkten aus ist man zur Anerkennung gekommen, daß hier nicht ein unterordnender Gegensatz der *ἐντολή* des Ap. zu der des Herrn ausgesprochen werden soll (Usteri, de W., Mey., Baur, v. Gerlach): nach 14, 37. betrachtet ja der Ap. die ihm aus Offenbarung gekommenen *ἐντολαί* als gleich verbindlich wie die vom Herrn historisch gegebenen. Dies vielmehr ist das Verhältniß: vom Herrn ist der allgemeine Grundsatz gekommen: auf die besonderen in seiner Praxis vorliegenden Fälle wendet der Ap. nach der ihm zu Theil gewordenen *ἀποκάλυψις* ihn an. Hiernach sollen solche, welche im Ehebande mit Ungläubigen stehen, selbst durch die Verschiedenheit des Glaubens sich nicht bestimmen lassen, freiwillig dasselbe aufzulösen. Wäre die spiritualistische Ansicht von der Ehe die des Ap., wie sollte er nicht diese Trennung der Gemüther in der innersten Geistessphäre als berechtigten Grund zur Scheidung angesehen haben, wie dies auch in der kath. Kirche geschah? Er spricht: *εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωριζέσθω, οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις*, und fährt fort: *ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός. Τί γὰρ οἶδας, γύναι, εἰ τὸν ἄνδρα σώσεις*

κτλ. Hier entsteht die doppelte Frage 1) ist das οὐ δεδούλωται = dem δέδεται V. 39., welches dort zum Gegensatz hat: ἐλευθέρα ἐστὶν, ᾧ θέλει γαμηθῆναι, wie Ambrosiaster, Calv. zu V. 12., Beza zu V. 15. erklären? 2) liegt in dem ἐν δὲ εἰρήνῃ κτλ. nicht die indirekte Aufforderung, lieber das Band aufzugeben und ein anderes zu suchen? Was die erstere Frage anlangt, so meint auch Nitzsch Syst. d. christl. Lehre §. 200., daß die angeführte Fassung unausweichlich sei, da „es sich in dem von P. angenommenen Falle von selbst verstanden haben würde, daß der böslich verlassene Theil nicht pflichtig sei, das äußere Zusammenleben fortzusetzen. Ultra posse nemo obligatur". Aber standen denn der Frau nicht Bitten und Bemühungen vieler Art zu Gebote, wie die festhaltende Liebe sie eingiebt, die Ausführung des Beschlusses des Mannes zu hindern? Stärker erscheint uns die Beweiskraft aus dem rabbinischen Sprachgebrauche der Ehekontrakte, wo שִׁעְבּוּד von dem vinculum matrimonii gebraucht wird, aber da unbekannt, wie hoch dieser Sprachgebrauch hinaufreicht, so ist doch viel stärker noch die Beweiskraft für das Gegentheil aus V. 11.: ἐὰν δὲ καὶ χωρισθῇ, μενέτω ἄγαμος. Ist zugestanden, daß dort der Ap. des Herrn Wort sammt seiner eignen parenthetischen Erläuterung als allgemeines Princip voranstellt, wie sollte er in der weiteren Ausführung demselben untreu werden? — Dazu kommt, daß uns das ἐν δὲ εἰρήνῃ κτλ. die bei diesen Verordnungen ihn leitende Tendenz zeigt. Hier nun freilich tritt eine noch größere Divergenz der Auslegung ein. Luth., Este, Beng., Seml., de W., Mey. erklären: „denn was meinst du, ob du" — also eine Ermahnung zur Verträglichkeit in dem Sinne, daß, um Zwistigkeiten zu vermeiden, das Band nicht ängstlich festgehalten werden solle. Wogegen Chrys., Calv., Grot., Calov, Bllr., Rück., Olsh. u. d. m.: „halte aber am Bande der Eintracht, denn du weißt ja nicht, ob du nicht doch". Von vorn herein wird nun Jeder sich sagen müssen, daß doch ein solcher negativer Begriff der Verträglichkeit, bei welchem dieselbe auf ein bloßes „aus dem Wege gehn" hinauskäme, dem christlichem Geiste wenig angemes-

sen erscheint. Doch fragt sich eben nur, ob der in der letzten Erkl. in die Worte gelegte Sinn auch sprachlich erweislich sei. Ich hatte zunächst auf den Gebrauch des hebr. מִי יוֹדֵעַ verwiesen, welches, wie das deutsche „wer weiß, ob" Pred. 3, 21. 8, 1. als Ausdruck des Zweifels, der Verneinung, steht, doch ebenso auch 2 Sam. 12, 22. Joel 2, 14. Jon. 3, 9., wie unser „wer weiß — er kommt" als Ausdruck der Hoffnung. Hier möchte ich nun gegen Mey. Beschwerde erheben, der die von mir für die Affirmation gegebenen Beweise unberücksichtigt gelassen. Er begnügt sich mit der diktatorischen Bemerkung: „εἰ kann nicht für εἰ μή stehn, auch nicht 2 Sam. 12, 22. Joel 2, 14. Jon. 3, 9." De W. giebt zu, daß in מִי־יוֹדֵעַ in den angeführten Stellen „Ausdruck bescheidener Hoffnung liege" wofür auch vgl. Hitzig zu Joel 2, 14. — fährt jedoch fort: „allein hierin liegt keine Berechtigung für die allem Sprachgebrauch und auch dem nächsten Zusammenhange widerstrebende Erkl." Was der Zusammenhang fordert, ist jedoch eben streitig, und dem Sprachgebrauche widerstrebt doch eine Erkl. nicht, welche jene altteſt. Stellen für sich hat. Als ein Beispiel für מִי יוֹדֵעַ אִם, welches de W. vermißte, ist von mir Esth. 4, 14. beigebracht worden, wo auch de W. übersetzt: „wer weiß, ob du nicht um dieser Zeit willen zum Königthum gelangt bist?" Auch habe ich den klassischen Gebrauch der Formel in dem von Orig. u. a. öfters angeführten heraklitischen Fragment des Eurip.: *τίς οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν;* Es ist anerkannt, daß Eurip. hier nach seiner orientalischen Weltanschauung die Bejahung andeutet, weshalb auch die Parodie jener unhellenischen Sentenz bei Aristoph. in den Fröschen, s. Küster zu Suidas s. v. *τίς οἶδεν* und Conz und Bergler zu Aristoph. Ranae v. 1514. Ja selbst *οὐκ οἶδα εἰ,* welches sonst nicht dem latein. haud scio an, sondern dem vereor ut entspricht, läßt zuweilen wenigstens die Sache ganz dahingestellt, so daß sie auch eintreten könnte, s. Elmsley zur Medea v. 911. ed. Lips. S. 239. und Bornem. zu Xenoph. conviv. 8, 9. Unter diesen Umständen kann die sprachliche Zulässigkeit dieser Erkl. von V. 16. nicht be-

stritten werden. Es kommt aber endlich noch hinzu: ist nicht nach V. 17. die allgemeine Tendenz, welche der Ap. bei diesen Ermahnungen verfolgt, diese, daß jeder so viel möglich in dem Stande bleibe, in welchem er berufen worden?

Nicht die Berechtigung zur Wiederverehelichung können wir also in dem vom Ap. angeführten Falle der sogenannten desertio malitiosa finden, sondern nur eine ernste Abmahnung mit Verweisung auf die christliche Hoffnung. — Auch nach P. besteht für die christliche Ehe das: „bis daß euch scheide der Tod" (Röm. 7, 3.). Bei diesem Resultate sind in der älteren Kirche angekommen Clem. Alex. Strom. II. 506., Chrys., Hilar., Hier., von denen der letztere zu Matth. 19, 10. sagt: grave pondus uxorum, si excepta causa fornicationis eas dimittere non licet, quid enim si temulenta fuerit, si iracunda, si malis moribus, si luxuriosa, si gulosa, si vaga, si jurgatrix, si malefica, tenenda erat hujusmodi? Volumus nolumus, sustinenda est. Cum enim essemus liberi, voluntariae nos subjecimus servituti.

Ueber das Recht zur Wiederverheirathung des schuldigen oder des unschuldigen Theils der wegen Ehebruch Geschiedenen enthalten die Aussprüche der Schrift keine Bestimmungen. Von dem des schuldigen Theils konnte in den jüdischen Verhältnissen die Rede nicht seyn, da der Ehebrecherin und dem mit einem Weibe ehebrechenden Manne der Tod bestimmt war. Aber auch innerhalb der christlichen Verhältnisse konnte sie nicht aufgeworfen werden, indem Ausschließung von der Kirche auf sieben Jahre oder zeitlebens — seit Entstehung der Klöster, Verweisung der Ehebrecherin ins Kloster verordnet war. Nachdem die Gesetzgebung des Staates von Mosaisch-christlichen Elementen durchdrungen worden, wurde durch Constantin der Ehebrecherin und dem, der sich mit ihr vergangen, der Tod bestimmt, von Justinian nur dem letzteren, die Ehebrecherin ins Kloster gewiesen, eben so die Bambergensis, dagegen nach Constantin der Sachsen- und Schwabenspiegel. Zu gleicher Strenge neigen sich die

Reformatoren*), desgleichen protestantische Provinzialgesetze: der Ehebrecher wie die Ehebrecherin werden mit Todesstrafe belegt in der Sächsischen Polizeiordnung des Kurfürsten Moritz von 1542, des Kurfürsten August von 1572, in der Mecklenburgischen Polizeiordnung von 1572. Was die Kirche anlangt, so kann sie nach ihrem Geist nur zu ihrem nächsten Geschäft machen, bei dem schuldigen Theil das Gefühl der Bußfertigkeit zu erwecken, dagegen dem unschuldigen ans Herz zu legen, den Bußfertigen aufzunehmen, wie Gott ihn aufgenommen hat. Somit wäre denn auch zugleich, was des beim Ehebruch unschuldigen Theiles Pflicht sei, mit ausgesprochen. In der alten Kirche finden sich hierüber entgegengesetzte Ansichten. Einige Stimmen erklären sich nicht nur für die Zulässigkeit der Wiederverehelichung des unschuldigen Theils, sondern verbieten sogar, wie es scheint, die Wiederaufnahme des verstoßenen**). Aber

*) Luther beantwortet die Frage, was mit der geschiedenen Ehebrecherin zu thun sei, wenn sie nicht Keuschheit halten könne, in der kurzen Form der zehn Gebote (vom Jahre 1520) dahin (bei Walch X. S. 723.): „Antwort: Darum hat Gott im Gesetz geboten, den Ehebrecher zu steinigen, daß sie dieser Frage nicht bedürften. Also soll auch noch das weltliche Schwert und die Obrigkeit die Ehebrecher tödten .... wo aber die Obrigkeit säumig und lässig ist und nicht tödtet, mag sich der Ehebrecher in ein ander fern Land machen und daselbst freien, wo er sich nicht halten kann; aber es wäre besser todt mit ihm, um böses Exempels willen zu meiden". Melanchthon im Comm. und loc. theol. spricht ebenfalls für Tod oder ewige Landesverweisung. Calvin und Bucerus beklagen sich mehrfach darüber, daß die Obrigkeit an dem Ehebrecher nicht die Todesstrafe ausübe, und Beza in der Schrift de divortiis et repudiis op. theol. II. 89. erzählt mit Freude, daß endlich communi suffragio von der Genfer Bürgerschaft dem Ehebruch die Todesstrafe zuerkannt worden sei.

**) Nach attischem und römischem Recht verfiel in Atimie, wer seine im Ehebruch ertappte Frau nicht verstieß. Dieselbe gesetzliche Strenge scheint sich in den constitt. apost. l. VI. c. 14. auszusprechen: *ὁ κατέχων τὴν παραφθαρεῖσαν, φύσεως θεσμοῦ παράνομος· ἐπείπερ ὁ κατέχων μοιχαλίδα, ἄφρων καὶ ἀσεβής. Ἀπότεμε γὰρ αὐτήν, φησὶν* (Prov. 18, 12.), *ἀπὸ τῶν σαρκῶν σου. Οὐ γάρ ἐστι βοηθὸς ἀλλ' ἐπίβουλος, πρὸς ἄλλον ἀποκλίνασα τὴν διάνοιαν.* Vielleicht ist indeß hier nur gegen die Fortsetzung der Ehe mit einer unbußfertigen Ehebrecherin gesprochen, vgl. oben was Hermas sagt Gegen die Wiederverheirathung Hier. zu 19, 9., obwohl die Fabiola von ihm in Schutz genommen wurde,

die mildere Praxis gewann die allgemeinere Herrschaft. Bei Hermas (Pastor, mand. 4. c. 1.) heißt es: si scierit vir, uxorem suam deliquisse et non egerit poenitentiam mulier et permanet in fornicatione sua et convivit cum illa vir, reus erit peccati ejus et particeps moechationis ejus. — — Et dixi illi: quid, si mulier dimissa poenitentiam egerit et voluerit ad virum suum reverti, nonne recipietur a viro suo? Et dixit mihi: imo, si non receperit eam vir suus, peccat et magnum peccatum sibi admittit, sed debet recipere peccatricem, quae poenitentiam egit, sed non saepe, servis enim Dei poenitentia una est. Nur als Ausnahme von der Regel gedenkt Orig. t. XIV. in Matth. solcher Fälle, wo die Episkopen bei Lebenszeiten des Mannes der Frau die Verheirathung gestatteten (und es sind doch wohl — was Erasm. zu 1 Kor. 7. freilich in Zweifel zieht — wegen Ehebruch Geschiedene gemeint). Im Concil zu Nantes can. 12. (Cotel. zu den patres apost. I. 86.) wird angeordnet, daß die Ehebrecherin sieben Jahre Buße thue, dann dem Gatten die Wiederaufnahme freistehe, doch so daß er mit Buße thue und beide gemeinschaftlich zum Tische des Herrn treten. Von großem Einflusse war das Urtheil des Aug. In der Schrift: de fide et operibus c. 19. bekennt er, venialiter falli quemque, der aus dem Worte Christi entnehme, daß dem unschuldigen Theile bei den wegen Ehebruch Geschiedenen die Wiederverheirathung freistehe, aber de conjugiis adulterinis erklärt er sich dahin, daß der unschuldige Theil unverehlicht bleiben und die Reue des schuldigen abwarten müsse, denn wahrlich nicht zu seinem Schaden und

---

(s. ob. S. 236.), Tert. de monog. c. 9., Basilius. Der letztere erklärt sich in can. 26. ad Amphib. gegen die Heirath zwischen dem Buhler und der Buhle, in can. 31. gegen die Wiederverehelichung bei einer desertio malitiosa, so lange die Todeskunde von dem Entwichenen nicht eingegangen, in can. 21. verlangt er, daß der ehebrecherische Mann unbedingt von der Frau wieder aufgenommen werde, die ehebrecherische Frau dagegen geschieden bleibe, wobei er hinzufügt: *καὶ τούτων δὲ ὁ λόγος οὐ ῥᾴδιος, ἡ δὲ συνήθεια οὕτω κεκράτηκε.* Die strengere Ansicht auch auf dem Concil zu Elvira (a. 325.) und zu Karthago (a. 407.).

nicht zu seiner Schande werde einer mit einer solchen Ehebrecherin sich wieder vereinigen, wie die, zu welcher Christus gesagt hat: „so verdamme ich dich auch nicht, gehe hin und sündige hinfort nicht mehr." Usque adeo, sagt er de nuptiis et concupiscentia l. I. c. 10., manent inter viventes semel inita jura nuptiarum, ut potius sint inter se conjuges, qui ab alterutro separati sunt, quam cum his, quibus aliis adhaeserunt. Auch in späteren Kirchenordnungen bleibt noch die Differenz: während die altbritische die Wiederverehelichung untersagt, wird sie in der angelsächsischen und fränkischen zugelassen (Richter Kirchenrecht §. 268. Anm. 12.). Erst seit dem 9. Jahrh. macht sich mehr und mehr das päpstliche Verbot geltend, wie es in der römischen Kirche gegenwärtig besteht (Richter S. 569. 4. A.). — Die evang. Kirche vindicirte aufs Neue dem unschuldig Geschiedenen das Recht der Wiederverehelichung, Calv.: si innocenti personae non concederetur aliud conjugium, id esset nomine divortium, non re; der schuldige Theil wurde der bürgerlichen Strafe überlassen.

Ist nun aber auch dieses als christliche πλήρωσις der Idee der Ehe erwiesen, so scheint hiemit noch nicht die Entscheidung gegeben, ob hiemit auch eine kirchliche Ordnung für alle auf Christum Getaufte gegeben sei, oder nur eine sittliche Paräneſe — noch weniger, ob diese engen Schranken nur die Kirche binden, oder auch den Staat? In ersterer Hinsicht vernehmen wir nun zuerst die entschiedene Aeußerung von Stier: „Das weltliche Gesetz nicht bloß im Staate (der ja ein christlicher ist), sondern sogar die kirchliche Satzung (die sich ja nicht vom Staat losreißen kann), kann nicht bloß die Mosaische Nachsicht (πρὸς σκληροκαρδίαν) üben, sondern sie muß es, wo dieselben Voraussetzungen es fordern. Die Ehescheidung kann gerade so wenig entfernt werden, als der Eid." So nun auch Daub, Marheineke, Nitzsch, Rothe. Nur muß diese Scheidung auch unter Christen, wie der letztere ausführt (III. 635.), „gegen jede subjektive Willkühr gesichert seyn," d. i. sie muß nicht von der Willkühr des Einzelnen, sondern von der Obrigkeit

ausgehen. Marheineke S. 505.: „Keine wahre Ehe kann geschieden werden. Es kann aber seyn, daß der Wahrheit die Würklichkeit fehlt, so wird das Verhältniß beider Seiten zu einander ein abstraktes und der Begriff der Ehe aufgelöst — die Auflösung durch Richterspruch ist dann nur die förmliche Deklaration dessen, was ist, nämlich der Unwürklichkeit solcher Ehe." Allein daß die Berufung auf die Mosaische σκληροκαρδία in diesem Falle „etwas Schiefes" in das Argument bringe, erkennt auch Rothe an. Hat Christus eben für die βασ. τ. θεοῦ seiner Reichsgenossen die tiefen Forderungen aufgestellt, welche die Bergrede vorführt, so kann auch für diese eine Relaxation nicht gelten, die eben nur für die pädagogische Oekonomie galt. Verpflichtet nach Matth. 28, 20. die Taufe zu dem τηρεῖν πάντα, ὅσα ἐνετειλάμην ὑμῖν, wie sollte sie nicht auch zur Befolgung dieser ἐντολή verpflichten? Hat die Kirche überhaupt Disciplin zu üben, wie nicht auch, wo eine Trennung wider Christi Gebot stattfindet, oder wo solche Christen, welche der christlichen Idee der Ehe zuwider geschieden worden, zu einer zweiten Ehe den kirchlichen Segen begehren? Für entschiedene Verweigerung der kirchlichen Trauung in allen jenen Fällen hat sich daher neuerdings die Stimme ernstgesinnter christlicher Theologen mit Nachdruck erhoben (Jul. Müller „Christus und unser Zeitalter in Bezug auf die Ehebündnisse Geschiedener" Ev. Kirchenz. 1829 n. 22. Derselbe „Zwei Vorträge über Ehescheidung" 1855. O. v. Gerlach „über das Gutachten der Bonner Fakultät über Ehescheidungen" Ev. Kirchenz. 1836. Derf. „Welches ist das Recht der ev. Kirche in Bezug auf Ehescheidungen?" 1839.). Wir theilen den sittlichen Ernst, aus dem diese Proteste hervorgegangen sind, sehen jedoch nicht, wie ohne die dringendsten sittlichen Gefahren für Familie und Staat ihm praktische Folgen gegeben werden können, so lange das Recht zu jener Art der Trennungen der protest. Kirche nicht wiedergegeben ist, ohne welche auch die kath. Kirche nicht im Stande seyn würde, ihre absolute Verweigerung der Wiederverehelichung Geschiedener durchzuführen — zu der separatio secundum torum et mensam.

Haben wir so die Kirche für gebunden an das Wort der Schrift ansehen müssen, so verhält es sich anders mit dem Staate — auch mit dem christlichen. Indem der Staat der Verwalter des Gesetzes ist, tritt er, auch als christlicher, auf den Standpunkt des Gesetzgebers der altteſt. Theokratie und was diesem aus Rücksicht auf die *σκληροκαρδία* des Volks gestattet war, muß auch dem christlichen Gesetzgeber des Staats gestattet seyn. Vgl. was hierüber ob. S. 245. ausgeführt wurde. Hat ein Moses die Idee der Ehe nur innerhalb der durch einen rohen Volkszustand bedingten Schranken bei seinem Volke realisiren können, so verhält es sich ebenso bei dem christlichen Gesetzgeber. Daher nun schon von den ersten Anfängen des christlichen Staats an bis auf die neuesten Gesetzgebungen Erweiterungen der durch die Schrift allein zugelassenen Scheidungsgründe — ein Dissensus mit dem Grundsatze der Kirche, welcher allerdings, je weniger diese bereit ist, ihre Grundsätze der Staatsgesetzgebung unterzuordnen und je weniger das Volk kirchlich genug, um sich selbst der kirchlichen Gesetzgebung unterzuordnen, nur mit der Einführung der Civilehe endigen kann, welche die Kirche freilich nicht wünschen darf, andererseits aber bei dem gegenwärtigen kirchlichen Zustande des Volks, wie die Erfahrungen in denjenigen Ländern zeigen, wo die Civilehe besteht, auch noch nicht zu fürchten hat.

Ueberblicken wir noch schließlich zur Ergänzung der exegetischen Ausführungen die Geschichte der Ansichten von der Ehe und der Ehescheidung. Wir beginnen mit der klassischen Welt. Von den Heldenzeiten an ist die Monogamie unter den Griechen herrschend, die Bigamie nur zweifelhafte Ausnahme, dagegen auch neben der Ehe das Concubinat durch das Gesetz und die Sitte gestattet. Die gesetzliche Gestattung der *παλλακία* s. bei Diog. Laert. l. II. c. 26.; der bei der *παλλακή* gefundene Buhle durfte dem Ehebrecher gleich getödtet werden, Lysias de caede Erat. §. 31. Charakteristisch ist der Zweck, welcher den Hetären, den Beischläferinnen und den Weibern beziehungsweise bestimmt wird bei (Pseudo?) Demosth. c. Neaeram 1386, 19.: *τὰς μὲν γὰρ ἑταίρας ἡδονῆς ἕνεκ'*

ἔχομεν· τὰς δὲ παλλακὰς, τῆς καθ' ἡμέραν θεραπείας τοῦ σώματος· τὰς δὲ γυναῖκας τοῦ παιδοποιεῖσθαι γνησίως, καὶ τῶν ἔνδον φύλακα πιστὴν ἔχειν. Was hier als Zweck der Ehe angegeben wird, war die herrschende Ansicht, das παιδοποιεῖσθαι der eigentliche Zweck (Xenoph. Mem. 2, 2, 4.), daher in Sparta — nach Angabe Plutarchs auch in Athen — die Ehe gesetzliche Pflicht des Staatsbürgers. Bei beiderseitiger Zustimmung konnte die Ehe sofort gelöst werden, auch konnte der Mann das Weib ἀποπέμπειν bei Zurückgabe der Mitgift, die Frau hatte ihre Klage gegen κάκωσις gerichtlich einzubringen (Meier att. Proceß S. 413., Becker Charikl. II. 488.). Bei Ertappung auf der That des Ehebruchs war der Gatte zur Privatrache berechtigt, sonst standen harte Strafen darauf (Meier a. a. O. S. 330.). Edlere Ansichten vom Wesen der Ehe in Plutarch γαμικὰ παραδείγματα, wo zur Beschämung gesetzgebender christlicher Kammern die Einheit des Götterglaubens als wesentliches Stück der gedeihlichen Ehe bezeichnet wird (c. 19.). Vgl. Lassaulx „zur Phil. der Ehe b. d. Griechen" in d. Abh. der Münch. Akad. 1853. — Die Sittenstrenge des alten Roms giebt sich auch in seinen Eheverhältnissen zu erkennen. Schon der Begriff, den die römischen Rechtsgelehrten von der Ehe aufstellen, übertrifft den vieler Rechtslehrer und Philosophen der christlichen Welt: in den Pandekten erklärt sie Modestinus als das consortium omnis vitae, divini et humani juris communicatio (de ritu nupt. l. 1.), vgl. inst. de patria potest. §. 2.: nuptiae sunt viri et mulieris conjunctio individuam vitae consuetudinem continens. Es wird berichtet (Tert. apol. c. 6.), daß in den ersten 520 Jahren nach Erbauung der Stadt keine Ehescheidung vorgekommen sei, welches jedoch nicht ganz zuverlässig (vgl. Savigny in den Abhandlungen der Berliner Akademie von 1814. und 15., Göttling Gesch. der röm. Staatsverfassung S. 99.). Hatten Mann und Frau sich veruneinigt, so stiftete eine Unterredung in dem sacellum der Dea Viriplaca die Aussöhnung und in Eintracht kehrten sie aus dem Wohnsitz der Göttin wieder zurück (Valer. Max. II, 1, 6.). In altbürgerlicher Ein-

falt spricht Cato aus, er halte es für etwas weit lobenswertheres, ein guter Gatte als ein großer Senator zu seyn (Plutarch vita Catonis c. 20.). Doch stand die Frau bei aller ihr damals gezollten Achtung in größter Abhängigkeit: nur dem Manne — und zwar um sehr geringfügiger Ursachen willen — stand das Recht der Scheidung zu, auch der Ehebruch des Mannes gab dem Weibe diese Berechtigung nicht. Diese Heiligkeit des Geschlechtsverhältnisses wurde indeß geschwächt durch die ausdrückliche gesetzliche Anerkennung des Conkubinats als eines untergeordneten Eheverhältnisses für Unverheirathete. Die strengere Ehe (durch confarreatio) war von Romulus dem Manne unter 4 Bedingungen zu scheiden gestattet, jedoch scheint dieses überhaupt äußerst selten vorgekommen zu seyn, desto häufiger die Scheidung der freien Ehe in den späteren Zeiten der Republik? Aemilius Paulus verstieß seine Frau, ohne einen Grund angeben zu können, Cicero die Terentia, weil sie eine unbedeutende Schuld gemacht und die Publilia, weil sie sich über den Tod seiner Tochter Tullia zu freuen schien. Auch die Frauen fingen in jener Zeit an, sich von den Männern zu scheiden und zwar so leichtfertig, daß Juvenal zu seiner Zeit (VI. V. 228.) sagt: fiunt octo mariti quinque per autumnos. —

Nachdem das Christenthum Volks- und Staatskirche geworden, treten die Bestimmungen des Staats und der Kirche auseinander. Daß in der christlichen Kirche allein der Ehebruch als zulässiger Scheidungsgrund anerkannt wurde, haben wir vorher gesehen, selbst was den von Paulus erwähnten Fall 1 Kor. 7, 15. betrifft, so legen die Kirchenväter, nur mit Ausnahme des Ambrosiaster, dort so aus, daß man sieht, sie haben an eine Scheidung ohne das Recht der Wiederverehelichung gedacht. Ja wie wir zeigten, war selbst bei der Scheidung um Ehebruchs willen die Regel, daß der unschuldige Theil auf eine neue Ehe verzichtete. Nachdem die Kaiser das Christenthum angenommen hatten und in einem großen Theile der Bevölkerung die christliche Sitte herrschend geworden, konnten die früheren Gesetze nicht mehr Bestand haben, in mehrfacher Hinsicht veränderten sich auch die Bestimmungen über ehe-

liche Verhältnisse. Unter Constantin wird das Verbot des Conkubinats der Verehelichten erneuert, dagegen das des Cölibats abgeschafft, die Ehescheidungen erleiden Beschränkung. Die Scheidungen cum bona gratia d. i. bei gegenseitiger Uebereinstimmung bleiben, der Frau wird das Recht auf Scheidung anzutragen gestattet: 1) wenn der Mann ein homicida, 2) wenn er ein medicamentarius (Giftmischer), 3) sepulcrorum dissolutor; dem Mann, wenn die Frau 1) adultera, 2) medicamentaria, 3) conciliatrix d. i. Kupplerin (cod. Theod. l. I. de repudiis 3,16.). Da noch ein großer Theil der Bevölkerung heidnisch war, so kann das Maaßhalten in den Beschränkungen nicht befremden, selbst der Ehebruch des Mannes kommt unter den Scheidungsgründen nicht vor. Die spätere Gesetzgebung wird sogar noch nachsichtiger in Betreff der Scheidungsgründe: unter Theodosius I. gelten für die Frau 13, für den Mann 17 Gründe der Trennung. Auch die Gothischen, Burgundischen u. a. Gesetzgebungen nehmen Scheidungsgründe auf wie Nachstellung, Zauberei, Verletzung der Gräber u. a. (Strippelmann Ehescheidungsrecht S. 52.).

So entstanden nunmehr Collisionen mit den Staatsgesetzen, welche bei der damals noch ausgeübten Oberherrlichkeit des Staates von der Kirche nicht selten schmerzlich empfunden wurden. Als es der Fabiola verdacht wurde, des Rechtes der Scheidung sich zu bedienen, welches nach altrömischem Begriff nur dem Mann zustand, entgegnet Hieron.: aliae sunt leges Caesarum, aliae Christi, aliud Papianus, aliud Paulus noster praecipit. Den Dissensus mit dem bürgerlichen Gesetz giebt Gregor v. Naz. zu erkennen ep. 176. (al. 211.): *τὸ ἀποστάσιον τοῖς ἡμετέροις ἀπαράσκει πάντως νόμοις, κἂν οἱ Ῥωμαίων ἑτέρως κρίνωσι.* Dimittis uxorem, sagt Ambros. l. VIII. in Luc. 16. zu der Zeit, wo des Theodosius laxe Gesetze bestanden, quasi jure sine crimine et putas id tibi licere, quia lex humana non prohibet, sed divina prohibet. Qui hominibus obsequeris, Deum verere. Doch variirten auch noch innerhalb der Kirche die Ansichten und Dekrete über die Scheidungsgründe: Beschlüsse und Provinzialsynoden im Orient und Occident

lassen mitunter die Lebensnachstellung, die desertio malitiosa, den Aussatz u. a. Gründe gelten, s. Cotelerius Patres apost. I. S. 88. Seit dem Verbote der Wiederverehelichung Geschiedener (s. ob. S. 255.) hat sich indeß die Kirche von allen Collisionen befreit, insofern nunmehr dem Begriff des divortium der, einer so großen Ausdehnung fähige, der separatio sec. torum et mensam substituirt wurde.

Nachdem seit Lombardus auch der Sakramentsbegriff auf die Ehe bestimmt übertragen worden, war das Dogma über dieselbe so fixirt, wie das Tridentinum es ausgesprochen hat. Die Rechtfertigung des Heirathsverbotes auch für den unschuldigen Theil der wegen Ehebruchs Geschiedenen bereitete immer noch Schwierigkeit und giebt den deutlichsten Beweis, wie gegenüber gewissen unverrückbaren Voraussetzungen auch das deutlichste Schriftwort sich biegen und brechen lassen muß. Kistemaker „über den Primat Petri und das Eheband" Münster 1806. S. 113. glaubt, daß der Erlöser nur den Sinn des Mosaischen Gesetzes bestimmen wolle; Hug de conjugii vinculo indissolubili in der Freiburger theol. Zeitschr. erklärt die Ausnahme an der Stelle Matth. 19, 9. für unächt und in der Bergpredigt K. 5, 32. die Erwähnung dieser Ausnahme für eine die strengere Entscheidung vorbereitende Accommodation des Erlösers; Jäger „Untersuchung, ob die Ehescheidung nach der Schrift und der Kirche ältester Geschichte erlaubt sei. Arnstadt 1804" entschließt sich zu dem durchgreifendsten Hülfsmittel, die betreffenden Worte an beiden Stellen für Interpolation zu erklären; Waibel „von dem Sakramente der Ehe" Augsb. 1830. S. 44. kehrt zu der verzweifelten Auskunft von Paulus Burgensis zurück, daß Christus nur für die Juden das Gebot gebe. Mald., Jansen, Corn. a Lap denken nur an die lebenswierige separatio quoad torum et mensam, und indem sie das ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην κτλ. selbstständig nehmen, brauchen sie dies noch zum Beweise, daß das ἀπολύειν auch nicht in dem Falle der πορνεία das vinculum löse — wobei freilich einerseits unbeachtet blieb, daß von jener separatio quoad torum et mensam die fragenden Pharisäer und die Juden überhaupt

nichts wußten, andererseits die neue Schwierigkeit sich erhob, daß diese Trennung auch noch aus vielen anderen Ursachen zulässig. Die neueste kath. Exegese ist zu der Auskunft Aug.'s zurückgekehrt (Arnoldi Ausl. d. Mtth. 1855.): „Wer aus einer anderen Ursache als Hurerei und ähnliche sein Weib entläßt u. s. w. Und wer eine Geschiedene [— nicht die Geschiedene, also nicht so, daß auch hier das *παρεκτὸς τοῦ λόγου πορνείας* aus dem Vorigen zu ergänzen und somit dieser Fall ausgenommen wäre] freiet," u. s. w. Drei Scheidungsgründe berechtigen zur lebenslänglichen Trennung von Tisch und Bett: Ehebruch eines Theils, Sodomie und Abfall vom wahren Glauben, sechs zur zeitweiligen Trennung: große sittliche Verdorbenheit, unwiderstehlicher Widerwille, Geisteszerrüttung, freiwilliger Entschluß beider Theile zu einem höhern gottgeweihten Leben, langwierige ansteckende Krankheit, bösliche Verlassung, s. Uhrig Eherecht S. 800. — Vgl. die Polemik gegen die Lehre des Trident. bei Chemnitz Examen conc. Trid. P. II. can. 7., Gerhard loci theol. T. XVI.

Die Polemik der protest. Kirche richtet sich zunächst gegen den Sakramentsbegriff der Ehe und im Zusammenhange damit gegen die ausschließliche Behandlung derselben als Gegenstand der kirchlichen Gesetzgebung und Pflege. Auch macht Luth. anfangs unter den getauften Christen selbst den Unterschied zwischen dem großen „heidnischen Haufen" und denen, „so Christen seyn wollen." „Die Christum nicht hören wollen, denen wäre es wohl besser, wenn Mosis Gesetz ginge, ehe man das leiden müßte, daß sie keine gute Stunde bei einander hätten. Aber dabei müßte man ihnen sagen, daß sie nimmer Christen wären, sondern im heidnischen Regimente. Bist du aber ein Christ, mußt du dich nicht scheiden" (Walch III. 411.). „Darum wollen wir hier auch nicht weiter fahren als wir sehen, wie die sich halten sollten, so Christen seyn wollen; denn die Unchristen gehen uns nichts an, als die man nicht mit dem Ev., sondern mit Zwang und Strafe regieren muß" (Bergpred. Walch III. 668.). Von O. v. Gerlach in der „kirchenrechtlichen Untersuchung der Frage: welches ist die Lehre

und das Recht der ev. Kirche in Bezug auf Ehescheidungen 1839. wird daher bemerkt, daß, wenn diese Unterscheidung bei Luther praktisch geworden wäre, schon damals daraus nichts anderes, als die Civilehe — in letzter Consequenz die Ausschließung aus dem ev. Kirchenverbande hätte folgen müssen. Aber weitere Folge wurde dieser aus dem nächsten unmittelbaren Eindruck hervorgegangenen Entgegensetzung nicht gegeben *). Als christliche Scheidungsgründe sec. vinculum stellte nun Luther in der Schrift „vom ehelichen Leben" 1522. auf 1) Ehebruch 2) Impotenz 3) Verweigerung ehelicher Pflicht 4) bösartige Verlassung. In der Schrift von Ehesachen 1530. dagegen werden die Gründe auf die zwei: Ehebruch und böswillige Verlassung beschränkt; unehrliche Bestrafung z. B. läßt er als genügenden Grund nicht gelten, sondern er urtheilt, daß dies „ein Unfall, den sie mit einander tragen müssen; denn gleich wie sie Ein Leib sind worden, müssen sie auch Ein Leib bleiben, es komme Ehre oder Schande, Gut oder Armuth." Lebensnachstellung läßt er nicht gelten, sondern erklärt, auf heimliche Gefahr müsse es ein Ehegemahl wagen, öffentlicher könne die Obrigkeit steuern (Walch. X. 950.). Völlig einstimmend Calvin (in Matth. 19.), nur daß er in Betreff der desertio malitiosa nicht ganz ohne Bedenken. Dagegen Melanchthon unter Berufung auf die lex Theodos. (de conjugio) noch die saevitiae (Lebensnachstellung) hinzufügt, zw. mehrere der *πορνεία* gleichstehende Gründe (s. ob. S. 248.). — Nachdem die protest. Kirche Consistorien oder Ehegerichte erhalten, gehören auch in ihr wie in der kath.

*) Auch in der Ehefrage bedurfte es bei Luth. eine geraume Zeit zur Abklärung des Urtheils. In der Schrift de captivitate babyl. 1520. hält er selbst die Ehe mit einem Heiden nicht für unzulässig! „Ich will auch nicht verwilligen in die Hinderniſſe, die sie nennen die Ungleichheit der Religion, daß weder bloßer Dinge, noch mit Fürwendung, daß einer könne zum Glauben bekehrt werden, zugelassen sei, eine Ungetaufte zu der Ehe zu nehmen, wer hat das verboten? Gott oder ein Mensch? Wer hat dem Menschen die Gewalt gegeben, solche Ehe zu verbieten? .. Patricius der Heide hat zur Ehe genommen Monicam die Mutter St. Augustini, eine Christin, warum sollte das nicht auch heutiges Tages zugelassen seyn? (bei Walch XIX. S. 123.)."

die Eheangelegenheiten vor die geistliche Gerichtsbarkeit. Erst das 18. Jahrhundert, zunächst in Preußen, begann der Kirche ihre Ansprüche darauf zu entziehen, es folgten Hessen, Baden, Baiern, Sachsen u. a., und selbst die kath. Kirche mußte in Oestreich bis auf das neueste Conkordat die Eheangelegenheiten von den weltlichen Behörden verwaltet sehen. In den protest. Kirchenordnungen nun und Consistorien wie auch bei den Kirchenrechtslehrern gelten im Allgemeinen bis gegen Mitte des 18. Jahrh. keine anderen Scheidungsgründe als die zwei von Calv. und Luth. anerkannten. Ausnahme machen hier nur in der schweizerischen Kirche die Zürcher Chorgerichtsordnung von 1525. und die Baseler Kirchenordnung von 1529., welche auch Sävitien, Wahnsinn u. dgl. als Grund zulassen, die Preuß. Consistorialordnung von 1584., welche ebenfalls die Sävitien und Lebensnachstellung aufgenommen hat, die Würtembergische Eheordnung von 1687., worin auch die denegatio debiti conj., Sodomie, Blutschande mit aufgestellt werden. Aehnliche Gründe auch nach dem Privaturtheil einiger einzelnen unter den Theologen des 16. und 17. Jahrh.: bei Sarcerius, Danäus der Grund des morbus insanabilis, bei Henning der immanis violentia oder deportatio propter crimen, bei Hunnius die denegatio debiti conjugalis.

Eine neue Epoche trat auch für die Ansichten über dieses sittliche Verhältniß ein mit der durch Thomasius auch in der Rechtssphäre vorbereiteten Aufklärungsperiode. An die Uebertragung der Kirchengewalt an den Landesherrn schloß sich die Verweisung auch der Ehesachen als bürgerlicher Handlungen an die bürgerlichen Gerichte, so Kayser in der unter dem Präsidium von J. H. Böhmer in Halle gehaltnen disp. de jure principis ev. circa divortia 1715, womit denn auch eine Reihe neuer Scheidungsgründe auftritt, wie „Ungleichheit der Gesinnung, unversöhnliche Feindschaft" u. dgl., vgl. Strippelmann Ehescheidungsrecht S. 88. Diese Relaxirung bringt namentlich seit der Mitte des 18. Jahrh. auch in die Gesetzbücher ein; zu den Gründen des Verbrechens traten die des Unglücks hinzu, bis zuletzt die preußische — auf dem Gipfel der Aufklärung

angelangt — durch den Grund der gegenseitigen Einwilligung bei Kinderlosigkeit die Ehe völlig in ein contraktliches privatrechtliches Verhältniß verwandelt. Harms in der 44. These: „Die Vernunft thut, wie der Prediger that, der den Physiker Ritter copulirte und zu den Worten des Formulars „was Gott zusammengefügt hat, soll der Mensch nicht scheiden" zur Vorbeugung von etwaigem Mißverständniß hinzufügte: es sei denn aus gewichtigen Gründen."

3) Das Verbot des Eides. V. 33—37.

Litteratur. Ueber die Eide bei den Griechen und Römern vergl. Valckenaer Opusc. ed. Lips. T. I., Lasaulx über den Eid bei den Römern 1844., über die bei den nordischen Völkern Grimm Rechtsalterthümer Th. II., über die muhammedanischen die treffliche Dissertation von Millius de Muhammedismo etc. in den dissert. sel. Lugd. Bat. 1743. S. 113., über den Eid bei den Juden den Traktat Schebuoth mit den Bemerkungen von Maim. und Bartenora (Mischna ed. Surenhus. T. IV.), Maimonides constitutiones de jurejurando Lugd. Bat. 1706., Zeltner de jur. vet. Hebr. Jen. 1693., Haltermann de formulis juram. Jud. Rost. 1701., Seb. Schmid fasc. disp., disp. XI., Leue von d. Natur des Eides 1836., F. Bayer Betrachtungen über den Eid 1836., Göschel Princip, Begriff und Gebrauch des Eides 1837., W. Bauer über den Eid in der Denkschrift des theol. Seminars von Herborn für 1846. Unter den theol. Ethikern vorz. Rothe's Ethik III. 576. Zur Geschichte des Eides Malblanc doctr. de jurejurando e genuinis legum fontibus illustr. 1781., Stäudlin über den Eid 1824.

V. 33. Bei beiden Theilen des angeführten Gebots kann es zweifelhaft erscheinen, ob bestimmte alttestamentliche Stellen angeführt werden. Ist dies bei *οὐκ ἐπιορκήσεις* der Fall, so verweist dieses Gebot entweder auf das dritte des Dekalogus 2 Mos. 20, 7. LXX.: *οὐ λήψῃ τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ σου ἐπὶ ματαίῳ*, oder auf 3 Mos. 19, 12.: לֹא־תִשָּׁבְעוּ בִשְׁמִי לַשָּׁקֶר, LXX.: *οὐκ ὀμεῖσθε τῷ ὀνόματί*

μου ἐπ᾽ ἀδίκῳ. Der Gegensatz *ἀποδώσεις κτλ.* müßte auf Stellen hinweisen wie 4 Mos. 30, 3. 5 Mos. 23, 21. Da es in den andern Stellen nur alttest. Gebote sind, denen die *πλήρωσις* gegeben wird, so muß man dies auch hier erwarten und wird eher an das Gebot des Dekalogs denken, als an das aus Lev. Allein es kommt in Frage, ob dasselbe — was von den Auslegern noch nicht in Untersuchung gezogen worden — zur Zeit Christi würklich von Meineiden, von dem *ἐπιορκεῖν*, erklärt worden. Von Philo und Jos. antiq. 3, 5, 5. ist dies geschehen: *ἐπὶ μηδενὶ φαύλῳ τὸν θεὸν ὀμνῦναι.* Ebenso Socin, Grot., Rosenm. ad Ex. (eine neue willkührliche Fassung bei Ew. Gesch. Israels II. 152.), E. Meier (die Form des Dekalogs S. 27.). Die sprachliche Berechtigung ist nicht zu bezweifeln, denn לַשָּׁוְא alternirt mit שֶׁקֶר: während in dem Gebot vom falschen Zeugniß nach der Rec. in 2 Mos. 20, 13. das erstere steht, findet sich 5 Mos. 5, 18. das Letztere. Nun muß aber doch, wie Calvin mit Recht urgirt, ein bestimmter Unterschied zwischen diesem und dem 8. Gebot angenommen werden: Calv. daher in der Erkl. des decal. wie Luth. finden im 3. Gebot das Verbot an der Majestät Gottes sich zu vergehen, sei es durch falschen, sei es durch leichtsinnigen Schwur. Unter den Rabbinen hat daher auch nur Aben Esra לַשָּׁוְא und לַשֶּׁקֶר identisch genommen, er erklärt sie für בני אב אחד „Kinder desselben Vaters." Abarbanel dagegen: הוא כולל לשקר ולכזב או לבטלה „es begreift den falschen und den leichtsinnigen Eid zugleich in sich." Jarchi und Kimchi beschränken das 3. Gebot allein auf die leichtsinnigen Schwüre, Jarchi erklärt durch לְהַבֵּל, Kimchi in Rad.: שלא תשבע בשמי כי אם לצורך „du sollst nur schwören, wo es nothwendig." Und auch schon das *ἐπὶ ματαίῳ* der LXX. scheint diesen Sinn zu haben, den auch Onkelos durch לְמִגְנָא, Jonathan durch עַל מְגַן ausdrücken, welches so viel wie חִנָּם d. i. temere, frustra. So erklärt auch Maimon. constit. de jurejur. c. 1. §. 7., das Gebot des Dekalogus nur von battologischen Eiden, deren Ausführung an sich unmöglich oder deren Objekt selbstverständlich, wie „daß der Himmel der Himmel ist,"

dagegen das andere Verbot 3 Mos. 19, 12. von möglichen Eiden. Auch ist nachweislich, daß gerade dieses 3. Gebot, wozu es durch das „den Namen Jehova, deines Gottes" Veranlassung gab, die superstitiöse Scheu vor dem Gebrauch des „Jehova" — wenn nicht erzeugte, doch begünstigte. Jarchi zu der Stelle 3 Mos. 19, 12. bemerkt, es heiße hier nur בִּשְׁמִי, weil es 2 Mos. 20. heiße אֶת־שֵׁם־יְהוָה אֱלֹהֶיךָ und es möglich sei, daß Jemand sich bloß schuldig mache durch Gebrauch des שם המיוחד „des Gott eigenthümlichen Namens," darum hätten hier alle Namen Gottes zusammenbegriffen werden sollen. — Da nun die Deutung des 3. Gebots auf battologische Eide so alt und so weit verbreitet, da sie überdies bei richtiger Auslegung würklich mit einzuschließen ist, von dem Erlöser also mit eingeschlossen worden seyn wird, so sind wir doch genöthigt als Grundlage für das *οὐκ ἐπιορκήσεις* das Gebot 3 Mos. 19. anzusehen. Freilich kann nun, wenn im Bewußtseyn Christi das dekalogische Gebot die battologischen Eide mit eingeschlossen hat, er selbst aber in seiner Antithese unserer Ansicht nach nur diese verwirft, die Frage entstehen, warum von ihm nicht vielmehr das „den Namen Gottes nicht mißbrauchen" in seinem wahren Sinne entwickelt worden? Wir antworten: weil er hier, wie in den anderen Fällen, nicht sowohl die Versündigung gegen die Gebote straft, als die Entkräftung derselben.

Diese nämlich lag im vorliegenden Falle in dem Zusatz: *ἀποδώσεις κτλ.* Auch wenn derselbe in biblischen Ausdrücken concipirt wäre, kann er nur eine im Interesse der Beschränkung gemachte Glosse seyn — entweder auf die religiösen Gelübde, deren Erfüllung der Hierarchie zu Gute kam (Marc. 7, 10. 11.), oder auf promissorische Eide, bei denen der Eigennutz stärker betheiligt ist (Grot., Beza), oder aber auf die mit ausdrücklicher Nennung des Namens Gottes. Da nun Christus hier und K. 23. gegen diese letztere Ausflucht des Gewissens sich erklärt, so hat das Letztere die überwiegende Wahrscheinlichkeit, wie die Meisten anerkennen.

V. 34. 35. Haben wir hier eine Antithese des Erlö-

sers gegen den Eid überhaupt als ein *πονηρόν*, so tritt dieses christliche Gebot — wiewohl Neand. und Bleek dasselbe für sich anzuführen unterlassen — stärker als irgend ein anderes mit der Mosaischen Religion in Gegensatz, in welcher der Eid ein Religionsakt, ein feierliches Bekenntniß zum wahren Gotte. In ihrer ganzen Schärfe hebt Theoph. diese Opposition hervor: *μάθε ὅτι τότε οὐκ ἦν πονηρὸν (τὸ ὀμνύειν), μετὰ δὲ Χριστόν ἐστι πονηρόν, ὥσπερ καὶ τὸ περιτέμνεσθαι καὶ Ἰουδαΐζειν!* Dem nächsten Eindrucke nach scheint nun allerdings die *πλήρωσις* des altteſt. Gebots darin zu bestehn, daß nicht bloß das *ἐπιορκεῖν*, sondern sogar das *εὐορκεῖν*, nicht bloß der Meineid*) d. i. die religiöse Verläugnung der Wahrheit und der Eidbruch d. i. die Untreue gegen ein religiöses Versprechen, sondern auch der Eid untersagt wird. — Wir haben die Bed. und die Construktion von *ὅλως* in Erwägung zu ziehen. Es ist = dem adverbialisch gebrauchten *τὸ ὅλον*, *τὰ ὅλα*, *τοῖς ὅλοις*, vgl. *πάντη*, *πάντως*, *πάντα*, *πᾶσι*, Epiktet (enchir. c. 33.) sagt: *ὅρκον παραιτήσαι, εἰ μὲν οἷόν τε, εἰς ἅπαν, εἰ δὲ μή, ἐκ τ. ἐνόντων.* Es stellt *ὅλως* die Gesammtheit dem Einzelnen gegenüber und bildet den Gegensatz zu *κατὰ σμικρά* und *κατὰ μέρος*, vgl. 1 Kor. 5, 1. 6, 7. 15, 29., Plato sophistes §. 22. ed. Heind., Xenoph. Mem. VI. 1, 17. I. 2, 35., Wettst. zu 1 Kor. 5, 1. So kommt es nun darauf an, welches das Einzelne sei, dem das *ὅλως* gegenübertritt. Da Christi Gebot sich auf das unmittelbar vorhergehende altteſtamentliche bezieht, so ist die species des *ἐπιορκεῖν* jenes Einzelne, welchem das genus des *ὀμνύειν* überhaupt gegenübertritt; scharf und treffend Bengel: omnino utrumque, falso et vere jurandi, ge-

*) Das Wort Meineid stammt von einem Subst. mein: nequitia, improbitas, vergl. mittelhochd. mein: perfidia (Nibel. 3896.), s. Grimm Rechtsalterthümer II. 904. *Ἐπιορκέω* ursprünglich = *ὄμνυμι*: da *ἐπί* in comp. auch die Wiederholung ausdrückt, so dachte man sich den Uebergang der Bed. durch „das häufige Schwören" vermittelt, vgl. Sir. 23, 10.: *ὁ ὀμνύων διὰ παντὸς, ἀπὸ ἁμαρτίας οὐ μὴ καθαρισθῇ.* Richtiger aber wird *ἐπί* in feindlicher Bed. genommen.

nus, non tamen verum juramentum universaliter prohibet *). Unrichtig würde daher der Gegensatz gefaßt, wollte man sich mit den Bestreitern des Eides dem ὅλως gegenüber alle species des εὐορκεῖν denken; vielmehr ist in dem — von λέγω abhängigen — μὴ ὀμόσαι ὅλως nicht mehr ausgesagt als in dem μὴ ὀμνύετε des Jak. 5, 12.

Allerdings aber auch nicht weniger. Diejenige Construktion nämlich, welche sich bei vielen Aelteren findet, nach welcher ὅλως an die nachfolgende Partition angeschlossen werden soll, als Zusammenfassung derselben, ist gewaltsam und läßt das ὅλως völlig überflüssig erscheinen. Nach ihr nämlich wird übersetzt: veto ne quocunque modo sic juretis, so Dan. Heinsius exercitationes sacrae, Lugd. Bat. 1639. S. 27., Beza, Chemnitz, Sarcerius, Cr. Schmid, Heumann „ihr sollt durchaus nicht in jener Meinung schwören", Flatt Moral S. 382. Verwandt ist die Ansicht, daß ὅλως, wie namentlich Mald. ausführt, lediglich auf die Form der Eide gehe, also „weder bei Gott, noch auch bei der Kreatur" — an sich möglich, nur ergäbe dies keinen Gegensatz zu ἐπιορκήσεις. Auf einen der Zulässigkeit des Eides günstigeren Sinn war es bei der letzterwähnten Fassung nicht abgesehen. Ein solcher ließe sich aber noch gewinnen, wollte man dem ὅλως die Bed. „insgemein" vindiciren, vgl. Gusset in Vesp. Gron. S. 119. und Göschel in Herzogs Realenc. unt. d. W. Eid: „schwöret nicht zu Allem und nicht bei Allem." In der That nähern sich dieser Bed. die Formeln: ὅλως δέ, τὸ δὲ πᾶν im Sinne von ne multa, denique, ferner ὅλως εἰπεῖν, τὸ δὲ ὅλον, τὰ ὅλα, τοῖς ὅλοις (vgl. Bremi zu Demosth. Olynth. III. S. 187.). In einer Stelle bei Aristot. polit. II. 2. §. 4. kann es nicht anders als so gefaßt werden. Es wird dort untersucht, ob es besser sei, daß die Gemeinschaft der Güter oder ein bestimmt abgegränztes Privateigenthum stattfinde und der Philosoph entscheidet: ὅλως d. i. im Allgemeinen müsse Pri-

*) Gleichbedeutend wäre ἁπλῶς „ohne Nebenbestimmung", ἁπλῶς ἐκφέρειν Dion. Halik. de Thucyd. 53, 2., Arist. de mundo 6, 12.: μετὰ ἁπλῆς κινήσεως.

vateigenthum ſtattfinden*). So enthielte das „insgemein ſchwört nicht“ nur eine Warnung vor dem usus promiscuus und temerarius der Eide, wie ſie im gewöhnlichen Umgang vorkommen. Wird jedoch, wie hier, ein Gegenſatz hinzugefügt, welcher nicht die beſonderen Fälle, wo es erlaubt iſt, erwähnt, ſondern das bloße „Ja, Ja“ fordert, ſo zeigt ſich dieſe Auskunft als unzuläſſig.

So bleibt alſo, wie es ſcheint, in dieſer *πλήρωσις* die Oppoſition gegen den altteſtamentlichen Geſetzgeber ſtehen: dort nur weder Meineid noch Eidbruch, hier auch nicht einmal der Eid. Eine ſolche Oppoſition müßte zunächſt höchlich befremden durch den Widerſpruch, in welchen ſie mit der altteſt. Anſicht vom Eide träte. Im A. T. wird der Eid bei Gott geboten 2 Moſ. 22, 10. 5 Moſ. 6, 13. 10, 20.; er iſt ein Kennzeichen der wahren Gottesverehrer Jeſ. 19, 18. 65, 16. Jer. 4, 2. Pſ. 63, 12.; Gott ſchwört bei ſich ſelbſt 1 Moſ. 22, 16. Jeſ. 45, 23. Jüdiſche Theologen haben daher den Eid unter die Handlungen des Gottesdienſtes, unter die Akte des Bekenntniſſes Gottes geſtellt. Maim. in Constit. de jurejur. c. 11. §. 1. iſt השבועה בשמו הגדול מדרכי העבודה היא והדור וקדוש גדול הוא להשבע בשמו „der Schwur im Namen des großen Gottes iſt eine Art von Gottesdienſt, es iſt eine große Verehrung und Heiligung, im Namen Gottes zu ſchwören“. Womit die ſchöne Anmerkung von Kimchi zu Jer. 4, 2. zu vergleichen, wo es zum Schluß heißt: Nicht jedweder iſt würdig, wahr zu ſchwören, אלא יראי השם ואהביו, ſondern nur die, „welche Gott fürchten und lieben“. Während dort alſo der Eid ein Gottesdienſt, ſoll derjenige, welcher gekommen war, den alten Bund zu erfüllen, ihn nur für aus dem Böſen, aus dem Teufel (*ἐκ τοῦ*

*) Die Stelle lautet: *ἔξει γὰρ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων ἀγαθόν· λέγω δὲ τὸ ἐξ ἀμφοτέρων τὸ ἐκ τοῦ κοινὰς εἶναι τὰς κτήσεις καὶ τὸ ἐκ τοῦ ἰδίας· δεῖ γάρ πως μὲν εἶναι κοινὰς, ὅλως ἰδίας.* Garve umſchreibt: „nach der Regel nämlich, im Ganzen muß jede Sache eigenthümlich ſeyn — nach beſondern Umſtänden aber und in partieller Abſicht muß ſie als gemeinſchaftlich angeſehen werden“.

πονηροῦ) entsprungen erklärt haben*)? Wäre dies, wie müßte um so dringender nach dem Grunde dieses neuest. Verwerfungsurtheils über den Eid gefragt werden. Dasselbe könnte nur entweder in der tiefen und richtigen Erkenntniß des Wesens des Eides begründet seyn, oder in dem unsittlichen Zustande des Eidleistenden, oder in dem Eidfordernden, oder in beiden zugleich.

Der christliche Begriff des Eides**) ist von den neuern theol. Ethikern Sailer, Reinhard, de Wette, Harleß, Rothe u. a. einstimmig dahin bestimmt worden, daß der Eid eine Betheuerung der Wahrheit unter Vergegenwärtigung der die Unwahrheit rächenden Gottheit. Cicero: affirmatio religiosa (de offic. 3, 29.). Gegen den Eid in diesem Sinne wurde allerdings von der Kantischen Schule opponirt, aber diese aus einem abstrakten Deismus hervorgegangene Kantische Polemik (Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft 2. A. S. 240., Pott de jurisjurandi natura morali in der sylloge comm. T. V., K. Ludw. Nitzsch de judicandis morum praeceptis in N. T. a communi omnium hominum ac temporum usu alienis comm. VI., Gutbier in Augustis theol. Blättern 1. Jahrgang Nr. 24. S. 374.) darf als antiquirt übergangen werden. „Der Eid, urtheilt auch Rothe (Ethik S. 578.) in Uebereinstimmung mit Reinhard, Marheineke u. a., ist vielmehr ein Akt des feierlichsten Religionsbekenntnisses, eine eigentlich gottesdienstliche Handlung und sollte auch immer nur als eine solche betrachtet wer-

---

*) Chrys. fühlt, in welche Collision ihn dieses ἐκ τ. πονηροῦ mit der Autorität des A. B. bringt, wenn es dem Eide überhaupt gilt: er sucht durch hyperbolischen Sprachgebr. zu helfen: ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐφησεν αὐτὰ εἶναι, οὐχ ἵνα δείξῃ τοῦ διαβόλου τὴν παλαίαν οὖσαν, ἀλλ' ἵνα μετὰ πολλῆς τ. ὑπερβολῆς ἀπαγάγῃ τῆς παλαίας εὐτελείας.

**) Von Adelung ist zur Erkl. von Eid עֵד herbeigezogen worden, Grimm vergleicht aiva, eiva d. i. Gesetz, in den schwedischen Gesetzen lag (lex) für Eid. So ist jus und jurare Ein Wort. Ὅρκος von ἔργω, ἀρκέω s. Scheidius zu Lennep Etymol. II. 685., zu vergleichen wäre Hebr. 6, 16.

den." — Nur also in der Unzuverlässigkeit des Betheuernden und dem mangelnden Vertrauen bei dem Abfordernden könnte die Unsittlichkeit des Eides gefunden werden. So ist denn nun auch im Interesse des sittlichen Selbstgefühls von Essäern (Jos. de bello Jud. 2, 8, 6.), Pythagoräern (Diog. Laert. c. 8. sect. 22.), Stoikern (Epiktet enchir. c. 33., Mark Aurel εἰς ἑαυτόν 3, 5.) der Eid verworfen, von den letzteren wenigstens nur in den äußersten Fällen gestattet worden. Im Allgemeinen machte der sittlichere Grieche Grundsätze geltend, wie Isokrates ad Demonic. c. 23. sie ausspricht: „Ein rechtschaffener Mann muß ein Leben führen, welches mehr Glauben erweckt als ein Eid. Nur um sich von einer schändlichen Beschuldigung zu befreien oder einen Freund zu retten, darf er schwören — um des Geldes willen nicht, auch wenn du wahr schwören kannst". Auch Plato verlangt Sparsamkeit der Eide und so heißt es denn auch bei Philo de decem orac. II. 194. ed. Mang.: *κάλλιστον καὶ βιωφελέστατον καὶ ἁρμόττον τῇ λογικῇ φύσει τὸ ἀνώμοτον, οὕτως ἀληθεύειν ἐφ' ἑκάστου δεδιδαγμένῃ, ὡς τοὺς λόγους ὅρκους εἶναι νομίζεσθαι.* Die Spruchweisheit warnt Sir. 23, 9. vor dem vielen Schwören und selbst Maimonides de jurejur. c. 12. §. 12. kommt auf das Resultat: טובה גדולה היא לאדם שלא ישבע כלל „es ist ein großes Gut für den Menschen, überhaupt nicht zu schwören." Als unvereinbar mit der höchsten Stufe des christlichen Lebens wird auch der Eid angesehen von Clem. Alex., Orig., Aug.*),

*) Im Paedag. III. 299. begnügt sich Clemens damit, nur für den gemeinen Lebensverkehr vom Eide abzumahnen, Strom. VII. S. 729. 861 f. ed. Pott. gesieht er ihn zwar für seltene Fälle zu (*σπανίως*), verlangt aber vom Christen ein Streben nach solchem Rufe der Wahrhaftigkeit unter den Heiden, welches den Eid überflüssig mache. Orig. ermahnt, zunächst danach zu trachten, gemäß Jer. 4, 2. *ἐν ἀληθείᾳ, κρίσει καὶ δικαιοσύνῃ* zu schwören, *ἵνα μετὰ τοῦτο, προκύψας τις, ἄξιος γένηται, τοῦ μὴ ὀμνύειν ὅλως* (hom. 5. in Jer. T. III.). Aug. findet nicht sowohl auf Seiten des Schwörenden als des den Eid Verlangenden das sittlich Verwerfliche, und bekennt von sich: quantum ad me attinet, juro — sed magna necessitate compulsus (vgl. die schöne Ausführung sermo 180. in ev. Joh. c. 9. Opp. T. V.).

während, wie die später zu gebende geschichtliche Nachweisung zeigen wird, von den ersten Zeiten des Christenthums an von Vielen der Eid als absolut unchristlich angesehen wurde.

In neuerer Zeit sprach zuerst Erasm., der auch das Scheidungsverbot nur als Anforderung an christlich Vollendete angesehen, aus, Christi Gebot habe die Absicht, die Charakterbildung den Christen so sehr zur Pflicht zu machen, daß von den Vollkommenen keine Eide mehr verlangt würden. Dieser Betrachtungsweise tritt unter den Reformatoren Pellican und Bucer bei. Der Letztere: ita fidos inter vos mutuo et veritatis studiosos esse addecet, siquidem cives vultis esse regni coelorum, ut simplex sive affirmatio sive negatio ad faciendam fidem quacunque in re cuique satis sit. — At si quis agat cum iis, qui ea dilectione praediti non sunt, ut simplici affirmationi fidem habeant possitque illis jurando fidem facere rei ad gloriam Dei facientis, nequaquam peccabit jurando. Dieselbe Ansicht in neuester Zeit bei Stirm in der Abh.: „Revision der Gründe für und wider den Eid" in Klaiber's Stud. der würtenb. Geistlichkeit 1ster Band 3tes H., Olsh., de Wette (Christliche Sittenlehre III. S. 121 ff.), B.-Cruſ., Neand., Olsh.: „im Reiche Gottes haben alle hier gegebenen Gebote ihre volle Bedeutung ohne Restriktion, außer demselben ist keines buchstäblich anwendbar." Ἐκ τοῦ πονηροῦ wird daher auch von Mehreren bestimmt auf das Böse dessen bezogen, der den Eid abnöthigt, Aug., Gloss. ord.: tu non malum facis, qui bene uteris juratione, quae, etsi non bona, tamen necessaria est, ut alteri persuadeas quod utiliter suades, sed a malo est illius, cujus infirmitate cogeris jurare, ebenso Stirm S. 107. Würde hierauf das Gewicht gelegt, daß das Unsittliche allein in der Forderung des Eides liegt, so müßte es freilich befremden, das Verbot nur gegen die Ablegung gerichtet zu sehen statt eben gegen die Eidesforderung. Weit mehr hat daher die entgegengesetzte Rothesche Ansicht für sich, nach welcher das Verbot sich allein gegen das unveranlaßte, aus eigenem Antriebe hervorgehende Schwören rich-

tet, nicht gegen Ableistung eines geforderten Eides *). Wie indeß die meisten unter den Bestreitern es ansehen, so geht, wenngleich nur das Eidleisten untersagt sei, da dieses doch einen Zustand voraussetzt, wo sie auch gefordert werden, die Forderung Christi eigentlich auf ein ideales Reich, wo das eine wie das andere nicht mehr Bedürfniß seyn werde — die Concession des Eides aber für den noch nicht eingetretenen idealen Zustand verstehe sich von selbst. Wäre aber hienach dieses Gebot überhaupt nicht für den mit der Sünde behafteten irdischen Zustand gegeben, wäre es eigentlich als eine in die Form des Gebots gekleidete Prophetie anzusehen, würde ihm nicht hiemit ein von den andern Geboten der Rede specifisch verschiedener Charakter zugeschrieben? Welches ist denn unter den anderen Geboten, dessen Erfüllung nicht eine Welt voll Sünde voraussetzte, einen Zustand, wo gezürnt wird, wo lüsterne Blicke geworfen, wo Ehen geschieden, Backenstreiche ausgetheilt werden? Wir müssen uns wundern, auch bei den neuesten Auslegern dies Bedenken nicht erwogen zu sehen.

Für den gegenwärtigen Zustand soll — des absoluten Verbotes für den idealen Zustand ungeachtet — die Concession des Eides sich von selbst verstehen: aber war dann dieses nicht auszudrücken, wenn nicht die ideal gemeinte Forderung, wie es von vielen der ersten Christen, den Mennoniten u. a. würklich geschehen ist, sofort auf die empirischen Zustände übertragen werden sollte? Daß nun für die empirischen Zustände das Verbot nicht beabsichtigt gewesen, zeigt in der That aufs deutlichste das Verhalten Christi und

*) Ganz so Luth.: „Wir haben genug gehört, daß Christus hier gar nichts will ordnen in dem weltlichen Regiment, noch der Obrigkeit will etwas genommen haben, sondern allein den einzelnen Christen predigt, wie sie für sich in ihrem Wesen leben sollen." Darauf geht die Antwort, welche Mel. auf die Bedenken der Anabaptisten giebt, sie wüßten Gesetz und Ev. nicht zu unterscheiden. Auch die Mehrzahl der englischen Theologen, Hammond, Clarke, Doddrige, bleiben dabei stehn, nur die von der Obrigkeit geforderten Eide als ausgenommen zu betrachten.

der Apostel zum Eide. Daß der Ap. sich häufiger solcher Betheuerungen bedient, „die man als im Wesentlichen eidliche betrachten muß," wird auch von Rothe zugestanden: 2 Kor. 1, 23. Röm. 1, 9. Phil. 1, 8. 1 Kor. 15, 31. (anders mag man urtheilen 1 Thess. 2, 5. 10. 2 Kor. 11, 11. 31. Gal. 1, 20. 1 Tim. 5, 21.), wofür auch die anderen zum eigentlichen Eide den Uebergang bildenden Formeln sprechen wie Röm. 9, 1. 2 Kor. 2, 17. 11, 10. Eph. 4, 17. 1 Thess. 5, 27. Daß überhaupt das christliche Bewußtseyn vom Eide wesentlich kein anderes, als das altteſt., dafür findet sich in Hebr. 6, 13—16. der Beleg. Und zwar haben jene Formeln bei P. das Eigenthümliche, daß hier von einer direkt oder indirekt geforderten Eidesleistung nicht die Rede seyn kann — ein Umstand, welcher auch der angeführten Rotheschen Unterscheidung entgegen ist. Sehr richtig bemerkt Chrys. zu Phil. 1, 8.: *οὐχ ὡς ἀπιστούμενος μάρτυρα καλεῖ τὸν θεόν, ἀλλ' ἐκ πολλῆς διαθέσεως τοῦτο ποιεῖ· καὶ τῷ σφόδρα πεπεῖσθαι καὶ θαῤῥεῖν.* Wohl ist es wahr, daß in einer von jeder Schwankung und Störung freien unmittelbaren Gottbezogenheit des Religiösen das Bedürfniß nicht entstehen würde, in gewissen Momenten diese Gottbezogenheit ausdrücklich in einem: „Gott ist mein Zeuge" u. dgl. auszusprechen, aber eben so gewiß, daß in einem der Oscillation des religiösen und des Weltbewußtseyns unterworfenen Zustande das Bedürfniß entstehen kann, durch solche ausdrückliche Beziehung das latente Gottesbewußtseyn stärker hervorzurufen und sich zu vergegenwärtigen. Richtig verstanden hat es seine Wahrheit, was W. Bauer a. a. O. S. 13. sagt, daß „für den Religiösen alle Betheuerung in das Gebiet des Eides hinüberreicht" — nur daß der Eid eben nur die ausdrückliche Vergegenwärtigung Gottes ist, deren es, wofern das Gottesbewußtseyn nicht Schwankungen unterläge, nicht bedürfen würde. Zu jenen paulin. Stellen kommt nun noch die obrigkeitliche Eidesleistung Christi Matth. 26, 63. hinzu, indem durch das *σὺ εἶπας* ein gerichtlicher Eid abgelegt wird, denn auch bei den Hebräern wie bei uns war es häufig der Richter, welcher die Eidesformel aussprach und der

Angeklagte machte sie durch das אָמֵן zu der seinigen*).

Hindern nun die angegebenen Gründe, in den Textesworten ein absolutes Verbot zu sehen, so fragt es sich, ob es überhaupt möglich ist, denselben einen anderen Sinn abzugewinnen. Sehr viele Ausleger erklären nur durch Behauptungen. Wenn Menoch. dem non jurate omnino der Vulg. ohne Weiteres hinzufügt: scil. nisi causa sufficiens subsit, so erinnert dies wohl an die erwähnte aufgeklärte Ergänzung der Trauformel (s. ob. S. 266.). Auch Mel., Bull., Este, Cocc. u. v. a. lassen das ὅλως ganz bei Seite liegen. Eine der gewöhnlichsten Auskünfte war die ob. S. 270. beurtheilte: das ὅλως sollte bloß auf die evasiven Schwurformeln der Juden beschränkt werden. Sonst ist die, den Eid in Schutz nehmende Erklärung eine zwiefache gewesen. Der Ausspruch wurde entweder nur als Verbot der promissorischen Eide gefaßt, deren Gegenstand nicht in des Menschen Macht steht, oder der leichtsinnigen. Die erstere Ansicht hat Socin, Grotius (vgl. auch de jure belli et pacis l. 2. c. 13. §. 21.), Episc., Wolzogen, in neuester Zeit Glöckler zu Vertretern. Auf promissorische Eide hat nach Grot. schon die pharisäische Glosse das altt. Gebot beschränkt, auf solche weist nun auch nach ihm V. 37. hin, welchen V. er nach Jak. 5, 12. so auslegt: „eure promissorische Zusage auf Fragen, wie dabisne? sei das einfache dabo — so gezieme es sich, da die Zukunft nicht in des Menschen Hand stehe, vgl. V. 36." Aber die Auslegung von V. 37. wird darthun, daß jene Fassung sprachwidrig. Auch läßt sich die größere Zulässigkeit der assertorischen Schwüre als der promissorischen nicht nachweisen: bei dem Eintreten von Hindernissen, welche nicht in des Menschen Hand stehen, wie Krankheit, Tod, ist ja auch die sittliche Verbindlichkeit zur Erfüllung aufgehoben. — So vereini-

*) Der Schwur בִּמְפִי עַצְמוֹ und der בִּמְפִי אֲחֵרִים (der von Andern vorgesagte) galt ganz gleich, Maimon. constit. de jurejur. c. 11. §. 10., Selden de Synedr. 2, 11. S. 830., Saalschütz Mos. Recht S. 615.

gen sich denn katholische, protestantische, socinianische und rationalistische Erklärer in der nur hie und da eigenthümlich modificirten Ansicht, daß der Erlöser die ohne gebührende Ehrfurcht im gewöhnlichen Leben gethanen Schwüre vor Augen habe. So Luth., welcher bemerkt, daß an sich Schwören ebensowenig als Fluchen als unsittlich angesehen werden könne, Calv., Zwingli, Bull., Bucer, Przipcov, Calixt, Calov, Bengel, Elsner, Paulus, Fritzsche, Stier, Ewald, welcher Letztere: „der Name Gottes ist bei Matth. und Jak. bloß ausgelassen, weil man damals (außer vor Gericht, wovon hier nicht die Rede) aus Scheu gewöhnlich nicht bei ihm schwur." Ist dies die Meinung des Ausspruchs, so ist die πλήρωσις eine den andern Geboten analoge: dort im Alten Bunde so viel Ehrfurcht vor Gott, daß der Meineid — hier im Neuen Bunde so viel Ehrfurcht, daß jeder gedankenlose Eid vermieden wird. Als Beweis für die Richtigkeit dieser Fassung macht schon Zwingli geltend, daß gerade der vor Gericht erforderliche Eid bei Gott nicht erwähnt sei, sondern nur jene im gewöhnlichen Leben vorkommenden Substitutionen. Ist diese Instanz richtig, so liegt in ihr allerdings für diese Erkl. das stärkste Beweismoment. Sie ist daher genauer zu prüfen. Es würde anders sich verhalten, schlösse, wie Euth., Grot., Neand. annehmen, das ὀμνύναι ὅλως schon die Eide bei Gott mit in sich, so daß die hinzugefügte Partition zu den Vorhergehenden in ein Verhältniß der Steigerung träte. Grotius: ne quidem per coelum — graviter falluntur qui a Christo improbari putant consuetudinem jurandi per res alias extra deum; Neander: „die uneigentlichen Eidesformeln erwähnt Christus nur, um desto stärker auszudrücken, daß er jede andere Betheuerungsformel aus seinem Reiche verbanne". Grotius stützt sich dabei auf den Zusatz in Jak. 5, 12.: μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον. Was die letztere St. betrifft, so läßt sich doch nicht wohl annehmen, wie auch Stirm dies zugiebt, daß gerade der wichtigste Eid, der direkte bei Gott, von dem Ap. nur anhangsweise an den indirekten angeschlossen seyn sollte, vielmehr können diese

ἄλλοι τινὲς ὅρκοι eben nur derselben Art seyn, wie die vorher erwähnten. Läge ferner in dem μὴ ὀμόσαι ὅλως der Hauptbegriff des Schwörens bei Gott mit eingeschlossen, würde nicht vielmehr das adjungirende μηδέ, als das partitive μήτε zu erwarten seyn, wie auch Br. Bauer (Synoptiker T. 345.) bemerkt? Mit größerem Schein der Wahrheit läßt sich mit de W. sagen: „die Schwurformel bei Gott brauchte nicht angeführt zu werden, da sie sich von selbst versteht und sowohl im vorhergehenden ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ, als im Folgenden liegt; und der Verwerfungsgrund für alle diejenigen Schwüre, bei welchen Gott nicht unmittelbar selbst angerufen wird, setzt die Verwerfung des Schwures bei Gott selbst voraus." Allein aus dem ἀποδώσεις τῷ κυρίῳ ließe sich doch nur dann darauf schließen, daß das ὀμόσαι auf Schwüre bei Gott gehe, wenn man es in der Bed. praestare jusjurandum nehmen wollte, welche Bed. ihm allerdings Kypke hier geben will, jedoch nicht wenn es servare jusjurandum heißt; in der nachfolgenden Erklärung aber über die indirekten Eide liegt doch zunächst nichts als die Gleichstellung der indirekten Eide mit den direkten, so daß die Frage eben eine offene bleibt, warum in dem verwerfenden Urtheile nur die ersteren und nicht die letzteren auch erwähnt sind. Läßt sich nun hiefür ein Grund anführen, so darf auch schlechterdings nicht gesagt werden, daß die Verwerfung der einen die Verwerfung der anderen voraussetze. Als eine exegetische Pflichtwidrigkeit erscheint es, dieses Argument zu wiederholen, so lange nicht die Unrichtigkeit des Voranstehenden nachgewiesen ist. Der Grund aber, warum eben nur die indirekten Eide erwähnt werden und nicht der Eid bei Gott, läßt sich aufs unzweideutigste aus der jüdischen Eidespraxis nachweisen. Aus Matth. 23, 16 f. wie aus zahlreichen Aussprüchen des Talmud und der Rabbinen, selbst aus dem juridischen Urtheil eines so gebildeten Juden wie Maimonides, läßt sich darthun und ist dargethan worden, daß alle die nachher erwähnten indirekten Eidesformeln vor Gericht nicht galten, weil sie nicht als bindend angesehen wurden. Schon bei Gelübden in menschlichen Verhältnissen fehlte denjenigen

der Charakter der Verbindlichkeit, welche nicht ausdrücklich den Namen dessen ausdrückten, dem gelobt wurde, tr. Nedarim mit der Anm. von Maimon. bei Surenhus Mischna III. 122. Derselbe Grundsatz bestand nun auch bei den Eiden. Nach der Halacha erklärt Maimon., daß Schwüre beim Himmel, bei der Erde, bei den Propheten, selbst wenn man dabei an den Schöpfer aller Dinge denke, nicht binden, daß die Richter davon lossprechen (constit. de jurej. c. 12. §. 3.). Nur der Eid beim Namen Gottes oder bei einem seiner Beinamen galt vor Gericht und war verbindend (s. die Belege bei Maimon. und Selden de Synedriis 2, 11. S. 801.). Nun war auch von den Bestreitern des Eides anerkannt worden, daß das ἀποδώσεις δὲ τῷ κυρίῳ κτλ. von der pharis. Schriftauslegung nur mit der Intention hinzugefügt worden, um eben diesen allein vor Gericht geltenden direkten Eiden die Heiligkeit und Verbindlichkeit zu vindiciren: kann nun unter diesen Umständen der Sinn von Christi Gebote ein anderer als der seyn: „nicht nur des Meineids sollt ihr aus Ehrfurcht gegen Gott euch enthalten, sondern des Schwörens überhaupt — solchen Schwörens, wie ihr es im gewöhnlichen Leben ungestraft meint üben zu können." Was die Gewohnheit des Schwörens im gewöhnlichen Leben betrifft, so deutet darauf schon 3 Mos. 5, 4. hin: „wie denn einem Menschen ein Schwur entfahren mag, ehe er es bedacht." Aben Esra in der Erkl. des Gebotes spricht gegen die unter den Seinigen so herrschend gewordene Gewohnheit des Schwörens, daß sie täglich unzähligemal schwören und, darauf aufmerksam gemacht, schwören, nicht geschworen zu haben. Er setzt hinzu: רק זאת העברה תספיק להאריך הגולה „schon diese einzige Uebertretung macht, daß unser Exil noch länger dauert." Aus dem N. T. dienen als Beispiel die unbedachten und gehäuften Schwüre des Petrus Matth. 26, 72. 74. und das Zeugniß für die evasiven Eidesformeln bei Martial 10. ep. 95.: ecce negas, jurasque mihi per templa Tonantis, non credo; jura, verpe, per Anchialum (אֱלֹהֵי חַי).

Wir lassen einen geschichtlichen Ueberblick der

Ansichten vom Eide in der christlichen Kirche folgen. Zuerst begegnet uns hier das mit dem Ausspruche Christi bei Matth. einstimmige Gebot des Jak. K. 5, 12.: *πρὸ πάντων δὲ, ἀδελφοί μου, μὴ ὀμνύετε μήτε τὸν οὐρανὸν, μήτε τὴν γῆν, μήτε ἄλλον τινὰ ὅρκον· ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ, ναὶ, καὶ τὸ οὒ, οὔ· ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε.* Eine gewisse Verschiedenheit von unserem Ausspruch würde sich allerdings ergeben, hätten wir mit Zw., Grot., Theile, Kern u. a. zu erklären: „euer Ja sei ein unverfälschtes, wahrhaftes Ja, d. i. ein Ja der That", welche Fassung auch Hilgenf. vertheidigt „krit. Unters. über die Evv. Justins" S. 175. Wir entscheiden uns aber mit de W., Wiesinger Comm. zum Br. Jak. 1854. dafür, daß mit Mtth. übereinstimmend der Sinn sei: „euer *λόγος καταφατικός* sei das einfache Ja, euer *λόγος ἀποφατικός* das einfache Nein". Hiezu muß bestimmen einmal, daß diese Uebereinstimmung vorauszusetzen am nächsten liegt, ferner daß Justin. Mart. Apol. 1. c. 16., die Clementinen hom. 3, 55. 19, 2., ferner daß Clem. Alex. Strom. V. S. 596. ed. Pott. und Epiphan. adv. haer. 19, 6. diese zweite Hälfte des Spruches des Jak. als Ausspruch Christi referiren, indem sich ihnen dabei die Reminiscenz an die St. des Jak. aufdrängt (Semisch Denkw. des Justin. S. 375.). Von Hilgenf. zwar werden die Citate bei Justin — und so auch dieses — nicht auf unsere Evv. zurückgeführt und sogar die Vermuthung geäußert, daß die Form der Ueberlieferung bei Matth. „ein Versuch sei, wieder eine schwurähnliche Versicherung einzuführen" (vgl. auch desselben „Entstehung der Evv." S. 63.). Daß aber Justin unsere Evv. kannte, ist auch für uns durch Semisch erwiesen, womit jetzt auch Ritschl in Zellers Jahrb. 1851. S. 486 f. zu vergleichen *). Ist nun anzunehmen, daß Jak. das Wort des Herrn citirt habe, wenngleich mit einer ähnlichen Modifika-

*) In Bezug auf das Citat der St. in den const. apost. 5, 12. macht Hilgenf. selbst (krit. Unters. S. 177.) darauf aufmerksam, daß der Verf., obwohl er den Text des Matth. vor sich hatte, gleichwohl mit den Worten des Jak. sagt: *εἶναι δὲ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ τοῖς πιστοῖς παρεγγυᾷ.*

tion, wie das doppelte *ἀμήν* bei Joh. und das einfache bei den anderen Evv., so könnte dennoch, bei der weit verbreiteten absoluten Fassung des Eidesverbotes in der ersten christlichen Zeit, fraglich erscheinen, ob der Ap. den von uns ermittelten relativen Sinn in das Wort des Meisters gelegt habe. Hat auch er die absolute Verwerflichkeit des Eides aussprechen wollen, so stellt er ihn auch nicht bloß unter den Gesichtspunkt sittlicher Unvollkommenheit, sondern positiver Sünde; wie dies in dem *ἵνα μὴ ὑπὸ κρίσιν πέσητε* liegt, so ist sein Urtheil darüber das, welches die gläubigen Juden im ev. Nicod. c. 2. S. 532. ed. Thilo ausdrücken: *ἡμεῖς νόμον ἔχομεν μὴ ὀμνύειν, ὅτι ἁμαρτία ἐστίν.* Man wird zugestehen, daß bei der sonstigen altteſt. Färbung des Briefes eine solche Ansicht befremden müßte, namentlich wenn man die Praxis des Paulus und das so entgegengesetzte Urtheil von Hebr. 6, 16. vergleicht. An gerichtliche Eide ist nach dem Zusammenhange auf keinen Fall gedacht, da vielmehr V. 9—11. dazu ermahnt wird, ohne Erbitterung Ungerechtigkeit zu ertragen in Hoffnung auf das baldige Gericht Gottes: wird nicht also hier nur an Schwüre zu denken seyn, wie die Ungeduld oder die Rachsucht sie eingiebt?

Die allgemeine und absolute Verwerfung des Eides als Sünde ist aber auch in der Kirche der ersten zwei Jahrh. kaum erweislich, vielmehr scheint dieselbe — zwar nur innerhalb beschränkterer Kreise, aber desto entschiedener dem 3ten und 4ten Jahrh. und noch späteren Zeiten anzugehören. Das älteste Zeugniß gegen das Schwören ist das bei Justin. M. aus der 2ten Hälfte des 2ten Jahrh. apol. I. c. 16.: *περὶ δὲ τοῦ μὴ ὀμνύναι ὅλως, τἀληθῆ δὲ λέγειν ἀεί, οὕτως παρεκελεύσατο· μὴ ὀμόσητε ὅλως κτλ.* So kategorisch die Worte lauten, so lassen sie sich doch in dem Sinne von Clem. Alex., Orig. (s. ob. S. 273.) von dem verstehen, was das Ziel der Christen seyn soll, so daß das Schwören nur als Unvollkommenheit, nicht als Sünde bezeichnet würde. Ebenso lassen sich die allgemein gehaltenen Worte des Irenäus c. haer. 2, 32. verstehen: non solum non perjurare, sed nec jurare prae-

cepit Deus. Daß diese unsere Annahme keine Willkühr, dafür läßt sich anführen, daß die Const. apost. 7, 3. zuerst die Worte des Herrn: *οὐκ ἐπιορκήσεις, ἐῤῥέθη γὰῤ, μὴ ὀμόσαι ὅλως* anführen und darauf ganz unbefangen folgen lassen: *εἰ δὲ μήγε, κᾆν εὐορκήσῃς.* Im martyr. Polyc. c. 11. erklärt dieser auf die Aufforderung des Proconsuls nur, daß ihm als Christen nicht erlaubt sei, beim Genius des Kaisers zu schwören. So hält auch Tertull. nur dieses für unchristlich, nicht aber beim Heil des Kaisers zu schwören (apolog. c. 33.). Novatus im 3ten Jahrh. läßt seine Anhänger beim Leibe und Blute Jesu schwören, daß sie ihm treu bleiben wollten (Euseb. h. e. 6, 43.). Die Clementinen aus der 2ten Hälfte des 2ten Jahrh. nehmen an, daß Jesus selbst geschworen habe und sehen auch das *ἀμὴν λέγω* als Schwur an (Recogn. 6, 9. hom. 11, 26. Hilgenf. krit. Unters. S. 342.). Obwohl Gregor von Nazianz sich bei seinem Uebertritt zum Christenthum zum Gesetz gemacht hatte, *ἀνώμοτος* zu leben, gestattete er doch schwächeren Christen das Schwören ed. Par. I. 760. II. 18. 224f. Athanasius schwört vor dem Kaiser einen Eid (Opp. I. S. 525.). Der auct. op. imp. spricht von Geistlichen, welche das Ev. den Laien zur Ablegung des Schwures hinhalten, verwirft dieses indeß seinerseits, da es sich an den Folgen, die aus dem Schwören kommen, theilhaftig machen heiße. Bei Hilar. zu d. St. wird der Eid als für die rudiores gegeben angesehen: in simplicitate viventibus jurandi religione opus non est, cum quibus semper quod est est, woraus indeß eine absolute Verwerfung nicht hervorgeht. Entschiedener Hier. zu d. St., welchem der Eid bei Gott im A. T. nur eine Concession, um von den Eiden bei den Idolen abzubringen: evangelica autem veritas non recipit juramentum, cum omnis sermo fidelis pro jurejurando sit. Ebenso Pelag. nach seinem moralischen Charakter (ad Demetr. c. 22.). Die mildere Ansicht Aug.'s wurde ob. S. 275. erwähnt. Am rigorosesten die Ansichten der Antiochener, vor allen bei Chrys.*). Dieselbe

*) *Τί οὖν* — sagt er zu unserer St. — *ἂν ἀπαιτῇ τις ὅρκον,*

Strenge erhält sich noch bei Theoph. und Euthym.; auch im Abendlande wird noch wie bei Druthmar der Eid als unzulässig bei den perfectiores angesehen, daher auch bei den Klerikern (in der Synode zu Tribur a. 895.). Die alten Bedenken treten aufs neue auf bei den auf das unmittelbare Schriftwort zurückgehenden Kirchenparteien, den Wicliffiten, Mennoniten, Quäkern und den russischen Sekten der Raskolniken, Duchoborzen und Philipponen.

Die Elusionen des biblischen Gegenarguments bei diesen Gegnern sind sehr ungenügend. Aug. gedenkt mehrerer derselben als ridicula, so dessen, daß das per deum zum Schwur erforderlich, und legt auf das *νή* 1 Kor. 15, 31. ein vorzügliches Gewicht zu Gunsten der Zulässigkeit des Eides (ep. 157. T. I. 424., sermo 181. c. 5., in Joh. 1.). Chrys. erklärt 1 Kor. 15, 31. unrichtig und übergeht 2 Kor. 1, 23., worin Gott zum Rächer angerufen wird, stillschweigend. Pseudo-Basilius in Ps. 14. (Opp. I. 346.) macht zu 1 Kor. 15, 31. die nichtssagende Bemerkung: *οὐ παρήκουσε τῆς εὐαγγελικῆς διδασκαλίας ὁ εὐαγγέλιον πεπιστευμένος, ἀλλὰ λόγον ψιλὸν ἐν σχήματι παραδέδωκεν ὅρκου κτλ.*; fast kindisch lautet die Bemerkung des Pelagius zu derselben St.: per non semper significatio juramenti est. Nam si dicam, per puerum misi: non statim per puerum jurasse recte putabor. Des Gewichts von Matth. 26, 64. sucht sich Orig. (Opp. T. III. S. 910.) durch die Annahme zu entschlagen, daß Christus die Frage, die er übrigens als Adjuration anerkennt, weder bejahe, noch verneine, sondern durch das: Du sagst's, vorwurfsweise zurückgebe. Barclay, der Apologet der Quäker (Apology, Propos. 15. §. 12.) sagt geradezu: the question is not, what Paul or Peter did, but what their own master taught to be done, and if Paul did swear (which we believe not), he had sinned against the com-

---

φησὶ, καὶ ἀνάγκην ἐπάγῃ; ὁ τοῦ θεοῦ φόβος τῆς ἀνάγκης δυνατώτερος. Am stärksten ist die Aeußerung: *ἐπιορκεῖν οὐκ ἀνέχονται (οἱ τοῦ Χριστοῦ), μᾶλλον δὲ οὐδὲ ὀμνύειν· ἀλλὰ τὴν γλῶτταν ἐκτμηθῆναι ἂν ἕλοιντο πρότερον, ἢ ὅρκον τινὰ ἀπὸ τοῦ στόματος προέσθαι* (hom. X. ad Antioch. T. II. Montf.).

mand of Christ. Insofern die Ausleger der englischen Kirche das Wort Christi bestimmt so verstanden, daß es nur die gerichtlichen Eide zulasse (z. B. Clarke a paraphrase of the four gospels, 1750. 10. A.: swear not at all in common conversation), wurde der Beweis gegen die Quäker aus Paulus wankend. Eine neuere polemische Schrift „der Eid, eine religiöse Abhandl." Barmen 1830. will die paulin. Stellen dadurch eludiren, daß sie als wesentliches Moment des Eides das „ich schwöre" fordert, welches indeß in der Schwurformel selbst liegt. Schwören heißt ursprünglich nichts anderes, als sagen, antworten (svaran, im Engl. answer).

V. 35. 36. Das *μὴ ὀμόσαι* wird durch eine vierfache Partition specificirt. Da in der letzten Negation *ἐν τῇ κεφαλῇ* das Verb. *ὀμόσῃς* wiederholt ist, mithin ein Satz sich anschließt, so glaubt Fr. in diesem letzten Gliede *μηδέ* lesen zu müssen, es ist indeß insofern nicht nothwendig, da *ὀμόσῃς* nachsteht, mithin nicht sowohl der Verbalbegriff, als die negative Partition sich anschließt (vgl. Mey.). Bei der häufigen Vertauschung beider negativen Partikeln in den codd. (Winer S. 435. 6. A.) ließe sich indeß diese auch hier annehmen, da würklich ein Unterschied zwischen dem letzten Gliede und den drei vorhergehenden stattfindet, indem diese mächtige Gegenstände der Natur als Repräsentanten Gottes nennen, das letzte nur einen theueren Gegenstand, der aufs Spiel gesetzt wird. — Die Construktion von *ὀμνύναι* mit *ἐν* und *εἰς* ist hebraisirend, wie נִשְׁבַּע בְּ, wiewohl Herodian hist. 2. c. 2. von einem militärischen Eide sagt: *εἴς τε τὸ ἐκείνου ὄνομα τοὺς συνήθεις ὅρκους ὀμόσαντες*, worin Irmisch (Herod. T. II. S. 58.) eine Nachahmung des Lat. in nomen jurare sieht; der klass. Gebr. des Akk. bei verbis jurandi findet sich Jak. 5, 12., *κατά* c. gen. Matth. 26, 63. u. a. — Die Eide bei der Kreatur, welche bei Orientalen, Griechen, Römern, Germanen u. a. sich wiederfinden, zerfallen in zwei Klassen; der Schwörende ruft als Repräsentanten Gottes geheiligte Symbole, den Altar, den Stab des Richters (bei Griechen und Germanen), den geröthetten Ring des Gottes Ullr (bei den

Skandinaviern), die Gräber der Vorfahren (bei den Nasamonen) an, oder auch mächtige erhabene Gegenstände der Schöpfung *), oder er bezieht sich auf theure und heilige Gegenstände, die er im Fall der Unwahrheit preis giebt, sein Haupt, bei welchem der Homerische Zeus schwört, den Bart, die Locken, das Schwert. Bei beiderlei Eiden findet auch die körperliche Berührung statt (der körperliche Eid), wodurch jene geistige, durch die Präpositionen εἰς, in, per, bei bezeichnete Beziehung noch sinnlich veranschaulicht wird. Das was die psychologische Reflexion als den Grund dieser Eide angiebt, eben das wird auch von Christo angegeben mit psychologischem Tiefblick und zugleich in edlem, bildlichem Ausdruck. Eine antike, auf dem Gefühl der Immanenz beruhende Anschauung ließ die Sonne, die Erde, die Elemente als von der Gottheit belebt erscheinen: eine religiöse Scheu bis zur höchsten Ursach aller Dinge aufzusteigen, mochte mitwürken — in Beziehung auf solche Schwüre weist der Erlöser nach, was diesen Kreaturen Bedeutung gebe, das besäßen sie nur als Abglanz des höchsten Gottes — quia nulla est pars mundi, setzt Calv. hinzu, cui Deus non insculpserit gloriae suae notam. Es war ferner natürlich, daß der Schwörende mit ausdrücklicher Nennung sich auf das bezog, was er preis zu geben bereit war — in dieser Hinsicht zeigt der Erlöser, daß das Alles in der mächtigen Hand Gottes steht. So sind denn auch die indirekten Eide Eide bei Gott, und ein gedankenloser Gebrauch selbst dieser bleibt nicht ohne Verschuldung. Auch in einem edlen Ausdrucke sind die erwähnten Gedanken dargelegt. Daß im Himmel die Herrlichkeit Gottes sich vorzugsweise entfalte, auf der Erde nur ein Abglanz derselben, hatte die hebräische Poesie dadurch ausgedrückt, daß sie den Himmel den Thronsitz, die

*) Beispiele für die betreffenden Eidesformeln bei den Juden und Heiden geben Grot., Wettst., Schöttgen, Lightf., Scheidius in Meuschen N. T. ex Talm. illustr. Vgl. die Bemerkung Aben Esras zu 2 Mos. 20, 7. über den Schwur beim Haupte des Königs: מנהג אנשי מצרים עד היום אם ישבע אדם בראש המלך ולא יקיים את דברו הוא בן מות ואילו נתן כופר משקלו זהב לא יחיה בעבור כי הוא בוזה את המלך בפרהסיא.

Erde den Fußſchemel Gottes nannte (Jeſ. 66, 1.) — in dieſem Bilde ſpricht auch der Erlöſer ſeinen Gedanken aus. Jeruſalem iſt eine heilige Stadt (Matth. 4, 5.) — weil ſie nach Pſ. 47, 3. קִרְיַת מֶלֶךְ רָב, die Stadt des (nicht eines, wie Luth. bei Matth. hat) großen Königs iſt. Dieſelbe Beweisführung auch Matth. 23, 21. 22. Wie wenig das Haupt in des Menſchen Gewalt ſtehe, wird daraus erwieſen, daß er nicht einmal einem einzelnen Haar eine andre Farbe geben könne, als es von Natur hat. Nun war die Kunſt des Haarfärbens (*βάπτεσθαι τὰς τρίχας*) ſchon den Alten bekannt, ſo daß der Ausſpruch nicht zuzutreffen ſcheint, weshalb Luth., Wettſt., Kuin. erklären „ein einiges weißes oder ſchwarzes Haar hervorzubringen"; daß indeß Chriſtus nicht an künſtliche, ſondern an natürliche Veränderung der Qualität gedacht hat, ergiebt ſich daraus, daß er auch die weiße Farbe, die des Alters erwähnt — um ſo geſchmackloſer die Bemerkung von B. Ottius in dem spicilegium ex Josepho (ed. Haverc. 1741.): Chriſtus ſpiele auf Herodes an, der, nach Joſephus Bericht, die Eitelkeit des Haarfärbens mitmachte: Christus servator sapientissime et sanctissime hoc monito Herodis taxavit vanitatem!

V. 37. Die Ehrfurcht vor Gott, wie die Charakterwürde eines wahrhaftigen Menſchen erfordert vielmehr, ſich ſtatt aller gedankenloſen Schwüre auf eine ernſte Verſicherung zu beſchränken. In gleichem Sinne ſagt ein arab. Sprüchwort in Erpenius proverb. centur. II. 40. فلتكن كلمتك نعم او لا لتكن حقاذا عند جميع الناس „deine Rede ſei ja oder nein, damit du als wahrheitsliebend dich erweiſeſt bei allen Leuten." Die Verdoppelung von *ναί* und *οὔ* iſt der Ausdruck des lebhaften Gefühls — bei den Rhetoren *ἡ ἀναδίπλωσις* (Demetrius de elocutione §. 66.), vgl. Theokr. 4, 54.: *Ναὶ, ναί τοῖς ὀνύχεσσιν ἔχω τέ νιν;* Ariſtoph. nub. v. 1457.: *ναὶ, ναὶ, καταιδέσθητι Πατρῷον Δία.* Ebenſo 2 Kor. 1, 17.: *ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ*, im A. T. יֹשׁ יֵשׁ, 2 Kön. 10, 15., bei den Rabbinen הֵן הֵן ſ. Buxt. lex. talm. s. v. הֵן und bei den Arabern z. B. häufig in Tauſend und Einer Nacht نعم نعم. Eben die Ver-

doppelung zeigt, daß nicht die buchstäbliche Beschränkung auf das Wort Ja gemeint ist, sonst wäre auch das *ἀμήν* Christi mit diesem Gebote in Widerspruch. — *Τὸ περισσόν*, von Luth. gut übersetzt: „was darüber ist"; was Chrys.: *τὸ πλέον καὶ ἐκ περιουσίας προσκείμενον* und Beza ausdrücken: superflua, redundantia, liegt nicht sowohl im Wort als im Sinn. — *Ἐκ τοῦ πονηροῦ* von Chrys., Theoph., Euth., Tert. nicht bloß hier, sondern auch V. 39. und 6, 13. vom Teufel erklärt, ein cod. hat auch als Glosse: *ἐκ τοῦ διαβόλου*, ebenso Zwingli, Beza, Pisc., Mald., desgl. Luth. in der ersten A. von 1522.: „vom Argen", erst in der einige Monate darauf erfolgten Ausgabe desselben Jahres „vom Uebel." Auch die neueren Ausleger Wettst., Semler, Fr., Wahl, Meyer haben das Wort wieder als masc. genommen, wofür schon Beza den bestimmten Art. geltend machte. Allein dieser entscheidet nicht, da das substantivisch gebrauchte neutr. adject, je nachdem der Begriff mehr oder weniger als Gesammtheit betrachtet wird, den Artikel haben kann oder nicht, s. Plato de republ. l. V. S. 476. A. vgl. die Adverbien *ἐκ περισσοῦ* und *ἐκ τοῦ περισσοῦ*, *ἐξ ἐμφανοῦς* und *ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς*, ja die Setzung des Artikels ist in diesem Falle das Gewöhnliche. So läßt sich die Frage nur dogmatisch entscheiden oder aus der Analogie des Sprachgebrauchs. Was den letztern anlangt, so hat Joh. die Formel *ἐκ τοῦ διαβόλου*, *ἐκ τοῦ πονηροῦ εἶναι* 8, 44. 1 Joh. 3, 8. 12., ferner *ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται* 1 Joh. 5, 19.; auf der andern Seite braucht er aber auch die Formel *εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας* Joh. 18, 37. 1 Joh. 2, 21. 3, 19., bei Paulus *ἐξ ἐριθείας* Röm. 2, 8., diesen analog wäre hier *ἐκ τοῦ πονηροῦ* oder *ἐκ τῶν ψευδῶν εἶναι*, Bezeichnung der Abstammung, der Sphäre; nicht aber kann es genügen, mit Mey. bloß auf den gewöhnlichen adverbialen Gebrauch *ἐκ δόλου*, *ἐκ φανεροῦ* zu verweisen. Sprachlich sind demnach beide Fassungen zulässig. Dogmatisch würde der Ausdruck freilich sehr anstößig seyn, wenn er Jesu Urtheil über den Eid überhaupt enthielte (s. ob. S. 271.); schon bei der neutralen Fassung wie bei dem Schol. bei Matthäi zu Jak.

5, 12.: ἐκ τοῦ πονηροῦ ἐστιν, ὅπερ ἐστὶν ὁ ὅρκος — wie viel mehr, wenn er den Eid, diesen Akt der intensivsten religiösen Selbstbestimmung für teuflisch erklärt hätte. Ist indeß von Schwüren des Jähzorns, des Leichtsinns, der Ungeduld, wenn sie im gewöhnlichen Leben fallen, die Rede, so konnte sie Jesus ebenso wohl auf den Teufel zurückführen wie jenen Leichtsinn, der das Samenkorn des Wortes aus den Herzen raubt Matth. 13, 19. Der Sache nach hat doch nach neutest. Lehre alles Böse seinen Einheitspunkt in Satan, und ob der Sprechende ein einzelnes Böses auf den Satan zurückführt oder auf die böse Lust, ist oft nur ein rhetorischer Unterschied, je nachdem es sich ihm mehr oder weniger intensiv böse darstellt. In vorliegendem Falle nun war zu einer so emphatischen Bezeichnung keine Veranlassung, daher auch de W., B.-Cruſ.*), Ewald die neutrale Fassung beibehalten. Auch 6, 13. ist ἀπὸ τοῦ πονηροῦ neutral zu fassen. — Eine abweichende sprachliche Fassung wurde durch Jak. 5, 12. veranlaßt: nach jener Stelle erklären auch hier der Ar. Polygl. نعم الى نعم, der Perser Polygl. آرى آرى „im oder beim Ja sei Ja die Antwort", ebenso Zwingli, Beza, Grot., Piſc., Paulus u. A. Bei manchen Auslegern würkt auch die Bedenklichkeit mit, daß das verdoppelte Ja oder Nein selbst schon ein περισσόν sei — wie Hilgenfeld sich ausdrückt: „ein Versuch eine schwurähnliche Versicherung wieder einzuführen". Aber die Verdoppelung des Ja ist nur der conkretere Ausdruck für „eine starke Betheuerung". Von Seiten der Sprache spricht gegen jene Erkl., daß — ohne sie durch den Artikel ὁ ναί anzuschließen — die Nebenbestimmung ναί zu λόγος nicht hinzugefügt werden konnte, um ihm die Bed. ὁ λόγος ὁ καταφατικός zu verleihen. Jakobus schreibt: ἤτω ὑμῶν τὸ ναὶ ναί κτλ.

*) Baumg.-Cruſ.: „Es ist wohl einfach von τὸ πονηρόν abzuleiten und wir sind nicht genöthigt, das Satansbild in diese einfach klare Rede hineinzutragen".

4. Das Verbot der Wiedervergeltung. V. 38—42.

V. 38. Ein weitverbreitetes Mißverständniß der altteſt. Oekonomie, welches den Deus justitiae des A. T. zum Deus saevitiae machte, den Gott der Liebe nur im Gotte des Chriſtenthums fand und das Gebot der Feindesliebe für das unterſcheidende Princip deſſelben anſah, glaubte — ähnlich wie Marcioniten und Manichäer (ſ. Aug. c. Faustum Manich. l. 32. c. 76.) — in dieſem Theile der Bergpredigt von V. 38. an den Contraſt zu Moſes am ſtärkſten ausgeſprochen.

Das vom Erlöſer an die Spitze geſtellte Wort des A. T. iſt die für Gerechtigkeitspflege der Obrigkeit gegebene Norm 2 Moſ. 21, 23—25. 3 Moſ. 24, 19. 20. 5 Moſ. 19, 21. Es iſt das dictum — wie gerade bekannte Geſetzesſtellen öfter — elliptiſch angeführt mit Auslaſſung des Subj. und eines Theils des Prädik., welches theilweiſe nur in *ἀντί* angedeutet liegt, in den LXX. geht *δώσεις* vorher. Es ruht dieſes Moſaiſche Gebot auf dem der älteſten Geſetzgebung zu Grunde liegenden jus talionis, *τὸ ἀντιπεπονθός*. Verletzung des Geſetzes verlangt Vergeltung — wie das Geſetz von dem Uebertreter behandelt worden, ſo behandelt daſſelbe ihn wieder, um ihn erfahren zu laſſen, was ſeine That werth ſei. Im roheren geſellſchaftlichen Zuſtande erweiſt ſich dieſe als ein quale-tale, als qualitativ gleiche Einbuße d. i. talio, im entwickelteren proportionsmäßig, durch entſprechende Freiheits- und Geldſtrafen, als quantum-tantum, wie zu Chriſti Zeit auch in der jüdiſchen Rechtspflege. Auch für die Theologie höchſt lehrreich iſt hier Ariſtoteles Eth. Nicom. 5, 78. und Hegel's Rechtsphil. §. 99 f. 211 f. vgl. auch die gelehrte Abhandl. von Danz origo talionis in Meuſchen N. T. e Talm. illustr. Dieſe Norm der Obrigkeit war jedoch nicht Gebot für das Gewiſſen des Individuums. Dieſem iſt vielmehr das Verlangen nach Vergeltung, inſofern die Leidenſchaft, die Rachſucht das Motiv, unterſagt*). Vgl. 3 Moſ. 19, 18.: „Du

*) Rache iſt „daß Recht an ſich, aber nicht in der Form des Rechts", ſondern aus ſubjektivem Gelüſte, daher auch über das Recht hinausgreifend.

sollst nicht rachgierig seyn, noch Zorn halten gegen die Kinder deines Volkes. Du sollst deinen Nächsten lieben, wie dich selbst; denn Ich bin der Herr", ferner Sprüchw. 24, 29.: „Sprich nicht: wie er mir thut, so will ich ihm wiederthun, ich will jeglichem vergelten nach seinem Werke", Klagel. 3, 27—30.: „Gut ist es dem Manne, daß er das Joch trage in seiner Jugend, daß er einsam sitze und schweige, da er es ihm auferlegt ... daß er dem ihn Schlagenden den Backen reiche, gesättigt werde mit Schmach."

In welchem depravirenden Sinne das Gebot von den Schriftgelehrten angewandt worden, muß aus dem Gegensatz im Nachfolgenden entnommen werden. Wie es scheint, so ist darin vom Privatverkehr die Rede und so wird denn von den Meisten die falsche Auslegung der Schriftgelehrten darin gefunden, daß sie für den Privatverkehr geltend machten, was nur der das objektive Gesetz verwaltenden Obrigkeit als Norm gegeben, so Luth., Bucer, Pisc., Calov, Tirinus, Beng., B.-Cruc. u. d. m. — mit dem ausdrücklichen Bemerken bei Luth. u. a., daß dem Nachsuchen des Rechtsschutzes wenigstens für die uns Anvertrauten bei der Obrigkeit nichts entzogen werden sollte, von Seiten der späteren luther. Exegeten aber mit ausdrücklicher Beschränkung dieser Forderungen Christi auf die Fälle, ubi magistratus (sc. paganus) non vult vos ab injuria defendere et malos punire, wie Bucer, Chemnitz, Scherzer u. a. sagen, nach welchen auch das Gesagte eigentlich nur für die unter die Heiden ausgehenden App. gilt — eine Einschränkung, unter deren Voraussetzung D. Paulus weiter folgerte, daß eigentlich nur „von Neckereien der Heiden" die Rede, um deretwillen sie nicht erst vor heidnische Obrigkeiten gehen sollten, wo sie doch ihr Recht nicht bekommen würden.

Den Gegensatz insbesondere zu dieser letzteren Beschränkung bildet die patrist. Auffassung, welche — ignorirend, daß die citirten Gesetzesworte nur die Strafnorm der Obrigkeit ausdrücken — in dem „Auge um Auge" den Standpunkt des vergeltenden Gesetzes ausgedrückt findet, im Gegensatz zu der Gnade. Hilarius: lex infidelem Is-

rael intra metum metu continebat et injuriae voluntatem injuriae vicissitudine coercebat. Fides autem nullius tam gravem dolorem esse patitur injuriae, ut ultionem expetat et illatae sibi quisquam vindex sit contumeliae. Tert. de patientia c. 6.: olim oculum pro oculo, nondum enim patientia in terris, quia nec fides. Hieron.: inlege retributio est, in ev. gratia. Scharfsinnig entwickelt Aug., wie schon der talio eine Einschränkung der Rachlust zu Grunde lege, da diese am liebsten das Doppelte vergelten möchte, zwei geringere Grade der *πλήρωσις* der sittlichen Forderung würden von Christo übersprungen: weniger vergelten, als man erlitten und gar nicht vergelten — um gleich zum Höchsten aufzusteigen: sogar noch mehr zu erleiden bereit seyn. Auch Chrys. macht aufmerksam, der A. B. habe seinen Angehörigen [nicht also der Obrigkeit] schon darin eine Ermäßigung der Rachsucht auferlegt, daß der angreifende Beleidiger, welcher der doppelten Vergeltung werth, nur der einfachen unterworfen werden sollte, dieselbe noch mehr aber dadurch gedämpft, daß er die Beleidigung nicht als Werk des Beleidigers, sondern des Teufels durch ihn (*τῷ πονηρῷ* als masc.) erkennen gelehrt. Euth., die Gesetzesworte ebenfalls als Norm des Gesetzgebers für den Privatverkehr ansehend, hat die Einsicht der Abendländer in den Gegensatz von Gesetz und Gnade so sehr verloren, daß er nur den hervorhebt, wie der altt. Gesetzgeber durch die *ταὐτοπάθεια* von der Sünde abgeschreckt, der neue durch die *μέλλουσα κόλασις*. Erst bei Er. paraphr. findet sich anerkannt, daß das Gesetzeswort Norm für den Richter und nicht für den Privatverkehr. Während das Mosaische Gericht, obwohl innerhalb einer gegebenen Schranke, der Rachsucht eine Befriedigung geboten, habe Christus das Verzichten auf diese gerichtliche Vergeltung des Beleidigers zur Pflicht gemacht. So auch Mald., Este, a Lap., Grot., Episc., neuerdings Mey., de W. Gerade hierin wurde von kath. und socin. Seite die correctio des Mosaischen Gesetzes gefunden — von den Socinianern in weiterer Folgerung, daß die christliche Obrigkeit auch in solchen Sachen nicht anzugehen sei, wo sie die

Todes- oder andere harte Strafen verhänge, s. Gerhard loci T. XIII. 274. XV. 139., Scherzer Coll. Anti-Socin. S. 1098.

Allein so enge Schranken werden wir doch der Antitheſe nicht ziehen dürfen, da nur jenes *κριθῆναι* allein auf gerichtlichen Akt hinweiſt, ſchon bei dem *ἀγγαρεύειν* ein ſolches nicht denkbar iſt und noch weniger V. 42. Mit größerem Rechte werden wir in der Antitheſe die Abmahnung vor vergeltungsſüchtiger Geſinnung, d. i. vor ſelbſtſüchtig rachſüchtiger Geſinnung überhaupt ſehen — mache ſich dieſes durch ein Rechtsverfahren oder in Privatrache Luft, vgl. Ewald. Obwohl nämlich, wie von Grot. bemerkt wird, die Obrigkeit zur Gewährung einer Vergeltung eingeſetzt iſt, ſo findet doch für den Einzelnen nur ein Recht, aber nicht eine Pflicht ſtatt, dieſelbe für ſich und ſeine Sache in Anſpruch zu nehmen: gerade vom Phariſäismus aber wurde, wie ſich belegen läßt, aus dieſem Recht eine Pflicht gemacht und nicht einmal ſchiedsrichterliche Entſcheidung gutgeheißen (ſ. ob. S. 214.). Hieraus geht hervor, daß allerdings das „Auge um Auge", obwohl es keine ausdrückliche Gloſſe bei ſich hat, doch immer in dem Sinne angeführt wird, den die gewöhnliche phariſ. Anwendung im Dienſte der Privatleidenſchaft ihm gab. Dort alſo iſt nach allgemeiner Vorausſetzung eine rachſüchtige Vergeltungsluſt, welche zum wenigſten die einfache Vergeltung verlangt, hier eine Racheloſigkeit der Liebe, welche ſelbſt zur Uebernahme des Doppelten bereit iſt. Inſofern aber auch ſchon der Jünger des A. B. zu dieſer vergebenden Geſinnung verpflichtet iſt, trifft Chriſti Rüge nicht bloß Phariſäer und Zeitgenoſſen Jeſu, ſondern überhaupt im A. B. alle, welche jenen Anforderungen an das Individuum, die wir anführten (ſ. S. 290.), nicht genügen. Daher ſelbſt ein Prophet wie Elias davon getroffen wird, als er auf das unſchuldige Werkzeug des abgöttiſchen Königs Feuer vom Himmel herabrief. Luc. 9, 55.: *οὐκ οἴδατε οἵου πνεύματός ἐστε ὑμεῖς* *).

*) Freilich fragt ſich hier nicht nur, ob nicht eine andere Auslegung berechtigt, ſondern auch ob der Text ächt iſt. Entſchieden ſind die fol-

Was den Mißbrauch der Anwendung betrifft, so ist zuerst an den an die Spitze gestellten Kanon zu erinnern (S. 174.), nach welchem wir die V. 39—42. aufgestellten Forderungen nur als conkrete Beispiele für die verlangte Gesinnung anzusehen haben, als Aeußerste, welche indeß unter Umständen allerdings auch eintreten können*). Dies meint Aug., wenn er zu V. 39. 40. sagt: hoc ad praeparationem cordis, non ad ostentationem operis praecipitur. In Joh. 18, 23. haben wir einen Fall, wo der Erlöser selbst Gelegenheit hatte zur äußern Erfüllung des Gebotes V. 39. und es nicht gethan. Ist es nur die Gesinnung der Rachsucht, welche Christus ausschließen will, so kann auch das Nachsuchen des Rechtsschutzes mit dieser Forderung nicht unvereinbar seyn. Wer seiner Gesinnung nach fähig wäre, unter Umständen buchstäblich diese Forderungen zu erfüllen, der wird auch sittlich befähigt seyn, sie äußerlich unerfüllt zu lassen und ohne Verletzung der sittlichen Forderung den Rechtsschutz nachzusuchen. Das Richtige ist hier schon vollkommen von Aug. und von Luth. erkannt worden, vgl. die limitationes bei Gerhard

---

genden Textesworte: *ὁ γὰρ υἱὸς κτλ.* als unächt anzusehn; doch auch gegen die ersteren im Text angeführten hat nach ganz überwiegenden Gegenzeugen die neuere Kritik sich entscheiden müssen. Sind sie ächt, so führt ihre Auslegung auf die auch für die Auffassung der im Text besprochenen Antithese wichtige Frage: „liegt darin der Gegensatz zur älteste Religionsstufe, oder nur zu der von persönlicher Leidenschaft überwältigten Gesinnung des Proph. in diesem Falle?" Für beides lassen sich Gründe anführen vgl. Calv., Beng., Mey. und Keil Comm. zu 2 Kön. 1. Wir sind im Text der letztern gefolgt, auf welche auch die Note Bengels hindeutet: retunditur provocatio ad Eliam. Doch wie leicht läßt sich begreifen, daß, wenn der ächte Text mit dem bloßen: *ἐπετίμησεν αὐτοῖς* abbrach, aus dem christlichen Geist der Abschreiber zuerst das *οὐκ οἴδατε κτλ.*, später auch das *ὁ γὰρ κτλ.* ergänzt wurde.

*) Es sei keineswegs zu fürchten, sagt Chrys., daß etwa der Mann von so selbstverläugnender Liebe würde darben oder bloß gehn müssen; *οὐκ ἂν ἦμεν γυμνοὶ, εἰ τούτοις ἐπειθόμεθα μετὰ ἀκριβείας· ἀλλὰ καὶ πολλῷ πλείονα ἁπάντων ἂν ἦμεν περιβεβλημένοι*, denn einen Mann von solcher edlen Gemüthsart würde schon nicht so leicht einer gewaltthätig angreifen, und wenn es doch geschähe, so würden sicher Viele bereit seyn, seiner Blöße abzuhelfen.

loci XIV. 138. Neque hic, ſagt der Erſtere, ea vindicta prohibetur, quae ad correctionem valet: etiam ipsa enim pertinet ad misericordiam; nec impedit illud propositum, quo quisque paratus est ab eo, quem correctum esse vult, plura perferre. Sed huic vindictae referendae non est idoneus, nisi qui odium, quo solent flagrare qui se vindicare desiderant dilectionis magnitudine superaverit. Non enim metuendum est, ne odisse parvulum filium parentes videantur, cum ab eis vapulat peccans, ne peccet ulterius. Desgl.: teneatur in secreto animi patientia cum benevolentia, in manifesto autem id fiat, quod eis videtur prodesse posse, quibus bene velle debemus. Vom Chriſten als Chriſten verlangt Luth., daß er willig ſei, in allen Stücken ſich herzuhalten, wie unſer Text fordert, nur inwiefern er zugleich Vater, Nachbar, Unterthan iſt, ſoll er das Recht wahren, ſo ihm aufgetragen iſt. „Denn wer hier wollte lehren, den andern Backen hinhalten oder den Mantel wegwerfen, das wäre genarrt, wie man ſagt von einem tollen Heilgen, der ſich ſelbſt ließ die Läuſe freſſen und wollte keine tödten um dieſes Textes willen, gab vor, man müßte dem Böſen nicht widerſtehen". „Alſo iſt nicht verboten, vor Gericht zu gehen und klagen über unrecht Gewalt, wo nur das Herz nicht falſch iſt, ſondern gleich geduldig wie vor, und allein darum thut, daß es über dem Rechten halte und dem Unrechten nicht Statt gäbe". So kann es denn auch nicht befremden, denſelben Ap., welcher 1 Kor. 6, 7. lieber das Unrecht zu dulden ermahnt als zu proceſſiren, das Strafamt der Obrigkeit ſelbſt anrufen zu ſehen Apg. 16, 35. 40. 22, 23. 29. 25, 9 f.

V. 39. Wir haben das Verhältniß der Reihenfolge bis V. 42. zu erwägen. Nimmt man *τῷ πονηρῷ* als Neutr., ſo kann *μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ* als die allgemeine Maxime angeſehen werden, die in den folgenden Sätzen ſpecialiſirt wird. Vorzüglicher aber ſcheint es, den 39. V., wo von körperlicher Verletzung die Rede, als den nächſten Gegenſatz zu dem fleiſchlich gefaßten Moſaiſchen Gebote anzuſehen, der ſich dann ſteigert, indem dieſelbe nachgiebige

Gesinnung V. 40. verlangt wird bei Beraubung, V. 41. bei gewaltthätigem Zwange, V. 42. — mit loserer Anknüpfung — auch bei zudringlicher Zumuthung. Also Verletzung von Leib, Eigenthum, Freiheit. Auch bei dieser Ansicht von dem Verhältnisse der Sätze kann *τῷ πονηρῷ*, im Sinne von injuria, mit Aug., Calv., Castellio, Chemnitz, Wolf, Stier als Neutr. genommen werden; daß der Gegensatz durch das Mask. *ὅστις* gebildet wird, ist nicht dawider, da *ἐάν τις* und *ὅστις* öfters alterniren, vgl. Marc. 8, 34. mit Matth. 16, 24., wie denn auch hier cod. 1. 3. 5. 8. bei Matthäi *ἐάν τις* lesen; die klassischen Commentatoren bemerken: *ἐάν τις* sei die urbanior loquendi forma für *ὅστις ἄν*, Stallbaum zu Eutyphr. S. 17., Apol. Socr. S. 67. Doch ist auch durchaus nichts gegen die Fassung als Mask., nur daß man dann freilich nicht mit Chrys., Theoph. unter *πονηρός* den durch den Gewaltthätigen hindurchwürkenden Teufel zu verstehen haben würde. *Ἀνθίστημι* bezeichnet die Widersetzlichkeit im Worte (Luc. 21, 15. Apg. 6, 10.), wie in der That = *ἀντιτάσσεσθαι* Röm. 13, 2. Jak. 5, 6., Justinus gebraucht in dem Citat der St. das Synonymon *ἀνταίρειν*. Die buchstäblichste Fassung des Wortes würde also auch die Bestrafung des Bösen durch Worte zu verwerfen haben. — Nicht von solchen lebensbedrohlichen Verletzungen spricht der Erlöser, wie das Gesetzesgebot selbst, sondern nur von einer entehrenden Schmach, worin ein wichtiger Fingerzeig für die Auslegung liegt. Würde er gesagt haben: „wer dir Ein Auge ausschlägt, dem halte das andere hin?“ Der Backenstreich, der äußerste Grad der contumelia, welche man kaum gegen andere, als Sklaven wagte, Seneca de constantia c. 4.: sic invenias servum, qui flagellis quam colaphis caedi malit, daher sprüchwörtlich: os praebere, offerre contumeliis, vgl. Cler. z. d. St., Gronov. zu Grot. de jure belli ac pacis I, 2, 7. Auch im A. und N. T. findet sich *κολαφίζειν* fast wie *καταπτύειν* als Bezeichnung äußerster Schmach, Jes. 50, 6. Klagel. 3, 30. 2 Kor. 11, 20. Obwohl man mit der rechten Hand schlagend die linke Backe zu treffen pflegt, ist doch die rechte zuerst erwähnt, wie Mald.

bemerkt: quia non caedendi consuetudinem sed loquendi secutus est; so ſteht im Hebräiſchen immer zuerſt לְהַרְגִּין und dann לְהַשְׁמָאָה. Aug. greift zu der Allegorie, daß die rechte Backe die chriſtliche, der Welt anſtößige Würde, die linke die Würde in der Welt, die mit preis gegeben werden ſoll. Beza: quos contemnimus, eos solemus averso ictu, nimirum in sinistrum latus verberare. — Statt *τὴν ἄλλην* müßte *ἕτερος* gebraucht ſeyn, da, wie die Grammatiker angeben: *ἕτερος ἐπὶ δυοῖν, ἄλλος ἐπὶ πολλῶν*, doch findet ſich auch bei den Klaſſikern nicht überall die Beobachtung dieſes Unterſchiedes, ſ. Sallier zu Thomas M. s. v. *ἕτερος*. Es iſt durch dieſes Beiſpiel die Bereitwilligkeit ausgedrückt, das Doppelte zu leiden, wie V. 40. das Doppelte zu geben, V. 41. das Doppelte zu thun.

V. 40. Dies zweite Beiſpiel iſt bei Luk. anders gedacht, als bei Matth., ſ. Einleitung S. 20. Wenn es bei Luk. K. 6, 29. heißt: *ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς*, ſo iſt dabei an eine gewaltthätige Beraubung gedacht, während hier an ein gerichtliches Verfahren, wie ſchon die Vulg. ausdrückt: qui vult tecum in judicio contendere und Chryſ. erklärt: *ἐὰν εἰς δικαστήριον ἕλκῃ καὶ πράγματά σοι παρέχῃ. Κρίνεσθαι* im Med. mit dem Dat. der Richtung oder auch mit *πρός* = rechten könnte allerdings auch jeden außergerichtlichen Streit bezeichnen (Beza, Grot., Kuinöl), aber die Ordnung, in welcher die Kleider erwähnt werden, iſt dagegen. *Χιτών* im A. T. כְּתֹנֶת, bei den Rabbinen חָלוּק, iſt der eng an den Leib anſchließende Unterrock aus Leinwand oder Kattun (Vulg.: tunica); *ἱμάτιον* im A. T. שִׂמְלָה, bei den Rabbinen טַלִּית (Vulg.: pallium) iſt das loſe Obergewand, je nach den Vermögensumſtänden von verſchiedenem Stoffe — ſchon der Größe halber war das letztere koſtbarer (Marc. 13, 16.), der arme Morgenländer brauchte es zugleich als Decke, weshalb auch das menſchenfreundliche Geſetz bei Moſes, daß der Gläubiger das Oberkleid nicht über Nacht zum Pfande behalten durfte (2 Moſ. 22, 26.). Die größere Koſtbarkeit dieſes Obergewandes zeigt auch der Spruch im tr. Bava Meziah: „Wenn man dem

Armen einen Denar giebt, um einen חָלוּק zu kaufen, so kaufe er kein מַלִּית". Die Willfährigkeit soll also so groß seyn, daß, ehe es zum Rechtshandel kommt (*τῷ θέλοντι*), mit dem wohlfeileren Gewande auch das kostbarere hingegeben wird. In anderer Reihenfolge treten die Kleider bei Luk. auf, dessen Berichterstatter an einen Raubanfall gedacht hat (wie auch hier der Aeth. depraedari hat), daher mußte er Christum zuerst vom Obergewande sprechen lassen. Man erkennt, daß der Gedanke des Spruches bei beiden Fassungen derselbe bleibt.

V. 41. Gewaltthätiger Zwang zu einer Handlung. *Ἀγγαρεύειν* ist das specifische Wort für obrigkeitliche Requisitionen, Einquartierungen (*ἐπισταθμία* s. bei Suidas *ἀνεπισταθμεύτους*), Frohnen zum Dienst als Wegweiser, Boten, Träger (Matth. 27, 32.), doch ist wohl von Christus hier nicht an obrigkeitliche Requisitionen gedacht, sondern an ähnliche Gewaltthätigkeiten von Privatleuten. In den rabbinischen Schriften findet sich geradezu בְּאַנְגַּרְיָא gezwungenerweise dem בִּשְׁמָתָה gegenüber; auch Suidas sagt: *ἀγγαρείαν ἀνάγκην ἀκούσιον λέγομεν καὶ ἐκ βίας γινομένην ὑπηρεσίαν* *). Die Meile ist die römische, der 5. Theil der unsrigen. Auch hier soll dienende Liebe bereit seyn, statt das Einfache abzuwehren, lieber das Doppelte zu leisten.

V. 42. Da das Bitten und Borgen streng genommen die Freiheit des Gebenden anerkennt, so kann man zweifelhaft werden, ob der Ausspruch in diesen Zusammenhang

*) Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die von Lorsbach nachgewiesene persische Etymologie die richtige ist, nämlich von نگاشتن schreiben, welches vielleicht, wie Winer meint, mit einer semitischen Wurzel zusammenhing. نگاشت heißt Depesche und die *ἄγγαροι* waren ursprünglich Depeschenträger (Herodot VIII, 98., Xenophon Cyrop. VIII, 6. 17., Suidas *οἱ ἐκ διαδοχῆς γραμματοφόροι*); demnach wären diese Depeschenträger selbst die Depesche genannt worden. Auch in das spätere Latein ging das Wort angariare über, in der Bed. „zu Frohndiensten zwingen" (Du Cange glossar. lat. med. s. h. v.). Es mag noch darauf aufmerksam gemacht werden, daß Suidas für die *ἄγγαροι* auch den Namen *Ἀστάνδαι* beibringt. Auch dies Wort erklärt sich aus dem neueren Persisch = die Posten von استادن stehen.

gehöre, aber auch Luk. hat ihn K. 6, 30. in diesem Zusammenhange. Wir meinen, schon die losere Form, in der V. 42. angefügt ist, wie auch, daß hier das Gebot keine zwiefältige Erfüllung heischt, deutet darauf hin, daß der Spruch den Gedanken, welchen die vorhergehenden ausdrücken, an der äußersten Gränze seines Verlaufs darstellt, mithin auch nicht die Erwähnung eines Aktes der Gewaltthätigkeit erwartet werden darf. Es ist von einem unberechtigten Bitten — das fast zum Wegnehmen wird, kann man nach Luc. 6, 30. hinzusetzen — und einem zudringlichen Borgen die Rede, als dem geringsten Grade der Rechtsverletzung gegen den Nächsten. Daß die buchstäbliche Erfüllung des einzelnen Gebots zur Uebertretung der obersten Grundsätze der Sittlichkeit werden kann, wird hier am deutlichsten, so daß Hieron. das Fordern und Geben auch nur auf geistige Gaben beschränken will (wiewohl auch diese nicht jedem gegeben werden sollen nach K. 7, 6.), indem er sagt, was an sich richtig ist: si de eleemosyna tantum dictum intelligamus, in plerisque pauperibus hoc stare non potest; sed et divites, si semper dederint, semper dare non poterunt. Wie man aus *δανεί-σασθει* schließen darf, so denkt der Erlöser bei *δίδου* allerdings an irdische Gaben. Daß jedoch auch bei diesen gewisse Rücksichten zu beobachten, liegt in 2 Kor. 8, 12. Gal. 6, 10. 1 Tim. 5, 8. Das Gebot des willfährigen Leihens tritt in einer andern Wendung bei Luk. V. 35. ein: *δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες* *) — von einer Verwerfung des Zinsdarlehn, was Aeltere hieraus entnehmen, ist nicht die Rede (Calv.). *Ἀποστρέφεσθαί τινα* auch bei den Klassikern (z. B. Sophokles Oed. Col. v. 1236.) von einem unwilligen sich Abwenden von Jemandem, in den LXX. insbesondere als Uebersetzung von הֶעֱלִים מִן, הִסְתִּיר מִן. Verwandten Inhalts sind die alttest. Gebote 5 Mos. 15, 7.: *ἐὰν δὲ γένηται ἐν σοὶ ἐνδεὴς ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ... οὐκ ἀποστέρξεις* (vulg. *ἀποστρέψεις*) *τὴν καρδίαν σου*, Sir. 4, 5.: *ἀπὸ δεομέ-*

---

*) Dieses *μηδὲν ἀπελπ.* will Mey. Comm. zu Luk. 3. A. erklären: nihil desperantes sed — mercedem coelestem exspectantes (?).

νου μὴ ἀποστρέψῃς ὀφθαλμὸν, καὶ μὴ δῷς τόπον ἀνθρώπῳ καταράσασθαί σε.

Dieser christl. Liebessinn nun, welcher bei Verletzung des Rechts von jedem egoistischen Rachgefühl so frei ist, daß das nächste Streben nur dahin geht, durch dienende Liebe den Widersacher zu gewinnen und nach Röm. 12, 20. — das Böse durch das Gute zu überwinden strebend — glühende Kohlen der Beschämung auf sein Haupt zu sammeln, ist eine der eigenthümlichsten Früchte des christlichen Geistes in der Welt gewesen. Wo außerhalb des A. und N. T. ein gleiches Verhalten bei Beleidigungen zur Pflicht gemacht wird, dürfte dasselbe nur in den wenigsten Fällen auf die Gesinnung, welche der Erlöser voraussetzt, zurückkommen, nämlich auf die der dienenden Liebe. Allerdings kommen selbst im Talmud Aussprüche vor, die sogar ihrer conkret bildlichen Form nach Parallelen abzugeben scheinen (vgl. ob. S. 177.), vorzüglich hat der Stoicismus die aequabilitas animi bei Beleidigungen zur Pflicht gemacht. Allein die im Talmud erzählten historischen Züge geben deutlich den zu Grunde liegenden Dünkel zu erkennen; der Stoicismus ließ sich von Beleidigungen nicht berühren, weil er sich über die Unvernunft erhaben wußte. Vgl. B.-Crusius zu V. 23.: „Griechen und Römer haben bei Stellen dieser Art immer mehr den Gesichtspunkt des Stolzes, stolzer Großmuth." — Zwar minder zahlreich als beim Eide, haben sich indeß auch bei diesem Gebote christliche Gewissen durch Buchstäblichkeit schon in der ersten Kirche irreführen lassen. Unter den Lehrern gehören dahin namentlich Origenes c. Cels. 8, 10. 7, 3. Tertull. de idolol. c. 18. Lactanz inst. div. 6, 18, 29. 6, 20, 15. Selbst der Märtyrertod wurde von einigen nicht gescheut, um dem Kriegerstande zu entgehen (Neand. Denkw. I. S. 123. 2. A.). Allein doch war die Anzahl der Vertreter dieser Ansichten nicht ohne vielfachen Widerspruch und Tert. selbst beruft sich vor den Heiden darauf, daß Christen dem Staat zu Nutzen auch in Kriegsdienste treten (apol. c. 42.). Demselben Kirchenvater erscheint dann auch die Bekleidung obrigkeitlicher Würden wegen der damit auszuübenden Criminaljustiz als unverträglich mit dem

priesterlichen Beruf des Christen, vgl. G. Arnold Abbild der ersten Christen B. 5, 5., Barbeyrac sur la morale des pères c. 5, 25. 7, 20. u. a., Neand. Kirchengesch. I. 1. 464. 2. A., namentlich M. Pfaff de eccles. sanguinem non sitiente Tub. 1740. Von Celsus (Orig. c. Cels. 7, 3.) und von Kaiser Julian (Gregor von Nazianz orat. c. Jul.) wird daher wegen solcher staatsfeindlichen Grundsätze Vorwurf und Spott gegen die Christen erhoben, wie auch Marcellin (Aug. ep. 136.) als Vorwurf der Heiden erwähnt: quod (hujus religionis) praedicatio atque doctrina reipublicae morbus multa ex parte conveniat. Auch bei Delatoren der persischen Christen findet sich diese Anklage (Assemani acta martyr. I. 181.). Spätere jüdische Polemiker erhoben gegen die Christen den Vorwurf, daß sich die Christen selbst an die Vorschriften der Bergpredigt nicht binden (Wagenseil Sota S. 822.). Die in der Kirche durchgedrungene gesunde Ansicht Aug.'s spricht Glossa ord. aus: nec in his vindicta prohibetur, quae fit ad correctionem, quae et ipsa pertinet ad misericordiam, nec impedit propositum mansuetudinis. Sed hoc non conceditur nisi ei, cui potestas ordine data est, et sine ira, ut pater in filium.

Die Gährungszeit der Reformation stellte auch dieses befestigt erscheinende Resultat wieder in Frage. Schon Erasm. bleibt vor dem Abstande der Praxis des Christenthums mit diesem Herrnworte stehen und ruft aus: quid facient huic loco, qui lites, qui bella calculis omnibus approbant inter Christianos? Christus absolute vetuit resisti malo nimirum vulgari via ut malum malo repellatur. Das von der kirchlichen Ueberlieferung losgelöste Schriftprincip in buchstäblicher Consequenz verfolgend, kehrte ein Theil der Anabaptisten der Reformationszeit zur Verwerfung der obrigkeitlichen Aemter und des Kriegsstandes zurück, von den Mennoniten wurden diese Ansichten beibehalten, von den Quäkern in der jedwede Art des Widerstandes verwerfenden Consequenz erneuert, von einer Anzahl Socinianer mit Beschränkung auf die Prozesse. Im englischen Deismus, von der Voraussetzung aus,

daß nur in diesem Grundsatz der ursprüngliche Geist des Christenthums, erneuerten sich die alten Anschuldigungen der Heiden; von Mandeville wurde eine Schrift the fable of the bees herausgegeben, um zu zeigen, was aus einem Staate werden würde, welcher Richter, Advokaten, Soldaten und Luxushändler ausschließen wollte. Endlich hat auch Wislicenus in der Schrift „ob Schrift, ob Geist" 1845. bei diesen Worten die Auslegung im Geist der im Buchstaben nachgesetzt. Es heißt daselbst S. 18. mit Bezug auf V. 39—42. in Matth. 5.: „Diese Worte nach ihrem einfachen und klaren Sinn genommen, ohne die gewöhnliche Deutelei, werden von uns nicht allein nicht befolgt, sondern nicht einmal als eine moralische Forderung festgehalten, denn wir wissen wohl, daß eine Befolgung der Schlechtigkeit das Weltregiment überliefern würde."

Vgl. Luther die Abhandl. „von den Pflichten der Obrigkeit und Unterthanen", „Bedenken, ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande seien", „von der Gegenwehr in puncto religionis" (Walch X. 398. 572. 622.); Mel. loci loc. de magistratu; Calv. institt. 4, 20.; Grotius de jure belli et pacis 2, 7.; Episc. de magistratu, Opp. I. 71.; Gerhard's loci T. XIV.; K. Ludwig Nitzsch de judicandis morum praeceptis etc. S. 187.

5. Das Gebot der Feindesliebe. V. 43—48.

V. 43—45. Das vorhergehende Gebot erhält in diesem noch eine Steigerung, woraus die ursprüngliche Zusammengehörigkeit beider erhellt. Die Beleidiger, von denen im Vorhergehenden die Rede war (vgl. τῷ πονηρῷ V. 39., wenn dieses Mask. ist), gehören zur Kategorie der ἐχθροί. Der Jünger des Herrn soll nicht nur in dem Grade von Rachsucht frei seyn, daß er sogar das Doppelte über sich zu nehmen geneigt ist, er soll selbst positiv das Böse mit Gutem vergelten, Aug.: sine ista dilectione ... ea, quae superius dicta sunt, implere quis potest! Und zwar findet zwischen den Aeußerungen der Feindschaft und denen der Feindesliebe eine Correspondenz statt: der feindlichen Gesinnung gegenüber soll wieder Liebe walten, dem Worte des Fluches gegenüber Segen, dem Hasse gegenüber Wohl-

that, die thätlichen Aeußerungen des Hasses, Schmach und Verfolgung, sollen durch die höchste Offenbarung christlicher Liebe, durch Fürbitte, vergolten werden. Von V. 22. an weist Chrys. folgende Steigerung in den Forderungen der Liebe nach: *εἶδες ὅσους ἀνέβη βαθμοὺς, καὶ πῶς εἰς αὐτὴν ἡμᾶς τὴν κορυφὴν ἔστησε τῆς ἀρετῆς; σκόπει δὲ ἄνωθεν ἀριθμῶν· πρῶτός ἐστι βαθμὸς, μὴ ἄρχειν ἀδικίας· δεύτερος, μετὰ τὸ ἄρξασθαι τὸν ἀδικοῦντα τοῖς ἴσοις μὴ ἀμύνεσθαι· τρίτος, μὴ δρᾶσαι τὸν ἐπηρεάζοντα ταῦτα ἃ ἔπαθεν, ἀλλ᾽ ἡσυχάσαι· τέταρτος, τὸ καὶ παρασχεῖν ἑαυτὸν εἰς τὸ παθεῖν κακῶς· πέμπτος, τὸ καὶ παρασχεῖν πλέον, ἢ ἐκεῖνος βούλεται ὁ ποιήσας· ἕκτος, τὸ μὴ μισῆσαι τὸν ταῦτα ἐργαζόμενον· ἕβδομος, τὸ καὶ ἀγαπῆσαι· ὄγδοος, τὸ καὶ εὐεργετῆσαι· ἔνατος, τὸ καὶ θεὸν ὑπὲρ αὐτοῦ παρακαλεῖν· εἶδες ὕψος φιλοσοφίας*; — Ist es, wie in dem vorhergehenden Abschnitt, auch hier die Gesinnung, welche der Erlöser im Auge hat, so ergiebt sich auch hier wie dort (s. zu V. 38—40.), daß nicht selten diese Gesinnung sich gerade auf die hier angegebene Weise äußern wird, wie dies gleicherweise 1 Petr. 3, 9. Röm. 12, 20. 21. 1 Kor. 4, 12. fordert, daß aber auch bei einer anderen Aeußerungsweise dieselbe liebreiche Gesinnung zu Grunde liegen kann. Auch in Bezug auf dieses Gebot läßt sich nachweisen, daß sich weder bei Christo noch bei den Aposteln überall die buchstäbliche Erfüllung findet. In seinem Gebet Joh. 17, 9. spricht Christus: „ich bitte nicht für die Welt"; den Heuchlern ruft er Matth. 23, 33. zu: „ihr Schlangen und Otterngezüchte, wie werdet ihr entfliehen dem höllischen Gerichte"; den Verdammten Matth. 25, 41.: „dann wird er zu denen zur Linken sagen: gehet hin, ihr Verfluchten, in das höllische Feuer." Wo er verkannt und geschmähet wird, entgegnet er keineswegs mit buchstäblichen Segnungen, sondern zuweilen mit scharfen Strafreden, vgl. Matth. 16, 3. 4. Joh. 8, 44. Matth. 10, 33. 11, 20. 12, 34.; aus den Schriften der Apostel vgl. Gal. 1, 8. 1 Kor. 5, 5. 2 Tim. 4, 14. 1 Joh. 5, 16. 2 Joh. v. 10.

V. 43. Die erste Hälfte des Spruches 3 Mos. 19, 18. *Τὸν πλησίον* nicht vom Mask. *ὁ πλησίος*, in den LXX. und in

der κοινή bei Diog. Laert. 1, 69. Antonin. 11, 1. u. a. findet sich nur ὁ πλησίον. Das „wie dich selbst" ist ausgelassen — ob von den Phar. aus Absicht wie V. 31., um die Forderung zu diluiren (Socin, Stier)? Wohl kaum, da es hier nur auf den Gegensatz von Nächster und Feind ankam. Die Worte: καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου sind rabbinischer Zusatz und zeigen in Verbindung mit der folgenden Antithese in den Worten Christi und mit V. 46. 47., in welchem Sinne das τὸν πλησίον σου des Gesetzes gefaßt worden sei. Hier wird mithin durch den Zusatz besonders deutlich, daß die Polemik des Erlösers sich gegen die falsche Auslegung der Schriftgelehrten richtet. Anders freilich Socin, der hier apertius als in dem Vorhergehenden die Absicht einer reformatio des Gesetzes selbst ausgedrückt findet, Mald. (im Widerspruch mit Este, a Lap., Tirin.), Grotius, Neander, Bleek und auch Delitzsch (siehe oben S. 168.). „Ist unter dem πλησίον der Volksgenosse zu verstehen, urtheilt Neander, so liegt der Haß des Feindes von selbst mit darin." Delitzsch „Entstehung des ersten Ev." S. 78.: „In dem μισήσεις τ. ἐχθρόν σου, welches mit dem Rabbinismus ganz und gar nichts zu schaffen hat (!), ist der Grundzug der Stellung Israels zu den Weltvölkern ausgesprochen". Auch schon Tert. adv. Marc. 1, 23.: disciplinam diligendi extraneum vel inimicum antecessit praeceptum diligendi proximum (Lev. 19.). Aug. führt die betreffenden Worte geradezu als Worte des Gesetzes an: nec quod in lege dictum est: oderis inimicum tuum, vox jubentis justo accipienda est, sed permittentis infirmo, und ebenso giebt auch Luth. zu: „Dieser Spruch, so Christus hier anzeucht, stehet nicht an einem Orte im A. T., sondern hin und wieder im 5ten Buch Mose von ihren Feinden, den Heiden umher, und wiewohl nicht ausgedrückt steht, daß sie ihre Feinde hassen sollen, doch folget es gleichwohl daraus, daß er sagt 5 Mos. 23, 3., sie sollen den Ammonitern und Moabitern nimmer kein Gutes thun u. s. w." Der Socinianer Osterod meinte sogar, die Worte μισήσεις κτλ. seien aus

dem altteſt. Codex ausgefallen. Allein ohne zuzugeſtehen, was auch Socin anerkennt und Luth. ausführt, daß der Gegenſatz wenigſtens zugleich gegen eine falſche Auffaſſung der Schriftgelehrten gerichtet iſt, kommt man nicht aus*). Die Antitheſe Chriſti nämlich geht doch nicht bloß auf heidniſche ἐχθροί, wie V. 46. zeigt, vgl. Fr. In der phariſ. Faſſung der Worte muß alſo ἐχθρός, wenn nicht ausſchließlich, wenigſtens zugleich den Privatfeind bezeichnen. Daß nun dieſes eine Geſetzesdepravation, iſt unbeſtreitbar. Ueberall iſt רֵעַ in den Geſetzesſtellen nur = ἕτερος und ſelbſt derjenige heißt ſo, deſſen Mord man beabſichtigt 5 Moſ. 22, 26. Wie allgemein auch ferner das Vorurtheil iſt, welches die Feindesliebe als eben nur dem N. T. eigenthümliche Tugend anſieht (ſelbſt Olsh. z. d. St.), ſo hat doch ſchon das Geſetz die feindliche Geſinnung im Privatverkehr verdammt 3 Moſ. 19, 18.: לֹא תִקֹּם וְלֹא תִטֹּר אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ „du ſollſt nicht rachgierig und nachtragend ſeyn gegen die Söhne deines Volks", vgl. 2 Moſ. 23, 4. 5. Hiezu kommen mehrfache Ausſprüche der gnomiſchen, lyriſchen, didaktiſchen Poeſie, aus denen ſich abnehmen läßt, daß jenes Gebot auch kein todter Buchſtabe geblieben, ſondern die Geſinnung der Frommen durchdrungen hat: Sprüchw. 24, 17. 29. 25, 21. 22. — derſelbe ſchöne Spruch, welchen Paulus Röm. 12, 20. ſich aneignet, Pſ. 7, 5. Hiob 31, 29. Sir. 28, 1., ferner die großartigen Beiſpiele Joſephs 1 Moſ. 45, 1., Davids 1 Sam. 24, 7. 18, 5., Eliſa's 2 Kön. 6, 22.

So fragt ſich nun nur dies, ob, vom Nationalfeinde verſtanden, die rabbin. Auslegung, wie die an-

*) Der ſonſt im Pentateuch mit eigenen Zuſätzen mehr als im Targum der Propheten zurückhaltende Jonathan hat doch bei 3 Moſ. 19, 18. einen, allerdings textgemäßen, Zuſatz: „ſo daß du ihm nichts thueſt, was du ſelbſt haſſeſt." Doch ſind ſolche Erläuterungen und Erweiterungen, welche die Targum enthalten, nur als Fixirung der in den Synagogen gehaltenen דְּרָשׁוֹת „Lehrvorträge" anzuſehen, welche zum wenigſten Ein Jahrh. über die Zeit Chriſti hinausreichen und dieſen ſind diejenigen Schriftauslegungen entnommen, auf welche der Erlöſer hier Bezug nimmt (Zunz, die gottesdienſtl. Vorträge der Juden 1832. S. 332 f.).

geführten Ausleger behaupten, das Recht hatte, die rabb. Gloſſe für dem Sinne nach als in dem poſitiven Satze: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου* mit einbegriffen anzuſehen. Es iſt dies darum angenommen worden, weil *ὁ πλησίον* in der altteſt. Geſetzgebung nirgend den Mitmenſchen, ſondern nur den Volksgenoſſen bezeichne (Socin, Grot., Mald., Wettſt., Fr., Mey.). Die Richtigkeit dieſer Erkl. ergiebt ſich aus der Vergleichung mehrerer Geſetzesſtellen, wo ſich die Geſetzgebung ausdrücklich an das עַם richtet z. B. 2 Moſ. 22, 24. 27., vgl. rückſichtlich unſrer Stelle 3 Moſ. 19, 16., wo es heißt: בְּעַמֶּיךָ und V. 18. אֶת־בְּנֵי עַמֶּךָ; ebenſo bezieht ſich אָח und עֲמִית, welche beiden Worte in den Geſetzen mit רֵעַ abwechſeln, auf den jüdiſchen Volksgenoſſen. Daß in dem Gebot 3 Moſ. 19, 18. unter dem רֵעַ der Nicht-Israelite nicht mit eingeſchloſſen gedacht worden, ergiebt ſich am deutlichſten daraus, daß es für ihn noch beſonders wiederholt wird V. 33. 34.: כִּי־יָגוּר אִתְּכֶם גֵּר בְּאַרְצְכֶם לֹא תוֹנוּ אֹתוֹ כְּאֶזְרָח מִכֶּם יִהְיֶה לָכֶם הַגֵּר וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ. Freilich ſcheint eben dieſer Ausſpruch andererſeits das Privilegium der Nächſtenliebe in ganz gleicher Weiſe auf den Nicht-Israeliten auszudehnen, wie es auch 4 Moſ. 15, 16. ausdrücklich heißt: „Ein Recht und Geſetz ſoll euch ſeyn und dem Fremdling, der bei euch wohnt". So D. Mich., L. Bauer bibl. Moral des A. T. I. 105., Steudel altteſt. Theol. S. 131. Aber es darf nicht unberückſichtigt bleiben, daß die unter Israel wohnenden Ausländer ſämmtlich zum Judenthum übergetreten waren, weshalb auch *προσήλυτος*, womit die LXX. jenes Wort überſetzen, den zu einer Religion Uebergetretenen bezeichnet. Die ſyr. Ueberſ. hat: ܕܐܬܐ ܠܘܬܝ „der ſich zu mir bekehrt". Nach der Angabe des Maim. constitut. de cultu peregrino c. 10. durfte ſich der Heide auch nicht vorübergehend des Handels wegen im jüdiſchen Reiche aufhalten; und constit. de regibus c. 8. ſagt Maimon. כל גוי שלא קבל מצות שנצטוו בני נח הורגין אותו אם ישב תחת ידינו „Jeder גּוֹי, der unter uns wohnt, ohne die 7 Noachitiſchen Gebote auf ſich zu nehmen [worunter zunächſt der Monotheismus] wird getödtet". Nach dieſer Angabe, welche durch 2 Moſ. 12, 48. beſtätigt wird, ſind

demnach jene unter Israel wohnenden Heiden nicht mehr ganze Heiden gewesen, wiewohl andererseits — da namentlich die Beschneidung fehlte — auch nicht volle Juden, nicht גֵּרֵי בְּרִית, גֵּרֵי צֶדֶק, sondern nur גֵּרֵי שַׁעַר (gleichsam die an der Pforte stehen vgl. 3 Mos. 25, 48.), wie denn auch später bei den Rabb. die Proselyten des Thors חֲסִידֵי אוּמוֹת hießen und im N. T. οἱ σεβόμενοι τὸν θεὸν sc. ἐκ τῶν ἐθνῶν. Insofern sie nun auch nicht volle Israeliten, ergiebt sich hieraus wenigstens eine relative Ausdehnung des πλησίον auf den Heiden*). Und auch die Ansicht ist nicht gegründet, daß der außerhalb Palästina's wohnende Heide für die Juden nur ein Gegenstand der ἔχθρα gewesen — in national feindlichem Sinne allerdings und hierauf gehen die Aeußerungen der Propheten und der Psalmen, aber nicht im Privatverkehr. Ein Beispiel von Edelmuth gegen den nicht mit den Waffen ergriffenen Heiden giebt 2 Kön. 6, 22. Bei den Rabbinen finden sich allerdings Beispiele genug auch des Privathasses gegen die Heiden und doloser Beschränkung des Gebots der Feindesliebe Sprüchw. 24, 27. u. a. auf den Israeliten (s. Wettst., Meuschen, Lightf. z. d. St.), desto merkwürdiger sind die Liebeserweise gegen die Armen unter den auswärtigen Heiden, welche selbst noch im späteren Judenthum Sitte und Gebrauch geworden, deren bei den angeführten rabbinischen Sammlern keine Erwähnung geschieht, s. Maimon. de jure paup. et peregrini ed. Prideaux Oxon. 1769**).

*) Unter den Rabb. ist übrigens streitig, ob noch zwischen גֵּר und תּוֹשָׁב ein Unterschied anzunehmen sei. Nach Jarchi und andern Rabbinen (vergl. Breithaupt Anm. zu Jarchi's Erkl. von 2 Mos. 12, 45.) ist der גֵּר ein גֵּר צֶדֶק, der תּוֹשָׁב ein גֵּר שַׁעַר, welche Erklärung auch von Buxtorf, Drusius und den älteren Auslegern angenommen worden (Drusius in den notis majoribus im 1. Supplementb. der critici sacri zu 2 Mos. 12, 19.). Andere Rabbinen bemerken an einigen einzelnen Stellen, daß גֵּר den גֵּר צֶדֶק bezeichne. So Aben Esra zu 2 Mos. 12, 19. u. 49. Nach Mich. Mos. Recht II. 138. soll תּוֹשָׁב der Auswärtige seyn, der nur zur Miethe wohnte, גֵּר der sich angekauft hatte, wobei auf 3 Mos. 22, 10. verwiesen wird.

**) An der Ecke auf dem Acker, welche nach dem Mosaischen Gesetze für den גֵּר und für den israelitischen Armen übrig gelassen werden sollte, wurde ausdrücklich von den späteren Juden auch den Heiden die

Allein wir haben weiter zu fragen, ob diejenigen Auffassungen der Gesetzesstellen den Sinn des Gesetzgebers richtig fassen, welche das ὁ πλησίον von dem Volksgenossen im Gegensatz und Ausschluß des ἀλλόφυλος verstehen. Hier ist nun zu erwägen, daß עֲמִית אָח רֵעַ der Bed. nach nichts weniger als bloß den jüdischen Volksgenossen bezeichnet, sondern = ἕτερος ist, womit auch P. Röm. 13, 8. das ὁ πλησίον der LXX. in 3 Mos. 19, 18. vertauscht. Noch vor der Gesetzgebung kommt רֵעַ in diesem Sinne vor und in Bezug auf die Heiden 2 Mos. 11, 2. 1 Mos. 38, 20. Man berücksichtige nur, daß die Gesetzgebung nicht eine Gesetzgebung für die Menschen, sondern für ein in sich abgeschlossenes Volk war, so daß die Begriffe: „der Andere" und „der Volksgenosse" sich deckten. Mit bewußtem Ausschluß der Heiden können also vom Gesetzgeber seine Gebote nicht gegeben seyn: wer wird auch behaupten wollen, daß, wenn er das falsche Zeugniß gegen den רֵעַ und das Begehren seines Weibes im Dekalog verbot, er damit in Bezug auf Nichtjuden dies für erlaubt erklärt habe? Mögen daher auch einzelne Rabbinen wie der Verf. des Aruch den Kanon aufgestellt haben: הוציא כל אמות באמרו רעך „wenn er sagt רעך, so nimmt er alle Heiden aus", so gab es dagegen auch wieder verständigere wie Kimchi, der zu Ps. 15, 3. erklärt: רעהו וקרבו הוא שיש לו משא ומתן עמו או שכנו: „sein רֵעַ oder Nächster ist Jeder, mit dem er im Verkehr des Nehmens und Gebens d. i. im täglichen Umgange steht oder der sein Nachbar ist". Auch ist der Talmud sich bewußt worden, was aus der vorhererwähnten menschenfeindlichen Deutung des רֵעַ folgen würde. In Bezug auf das Gebot 2 Mos. 21, 35.: „Wenn der Ochse des Einen den Ochsen seines רֵעַ so stößt, daß er stirbt" u. s. w., macht sich die Gemara zu Bava Kama f. 38, 1. die Einwendung:

Theilnahme verstattet, s. Maimonides a. a. O. c. I. §. 9.; in einem besondern Becken wurden Almosen gesammelt לַעֲנִיֵּי עוֹלָם „für die Armen der Welt", ebendaselbst c. IX. §. 6.; ausdrücklich wird c. VII. §. 7. verordnet: מפרנסים ומכסים עניי כותים עם עניי ישראל מפני דרכי שלום „man speist und bekleidet die Armen der Nichtisraeliten zugleich mit denen Israels um der Wege des Heils willen u. s. w.

„Was denkst du? Wenn רֵעַ genau genommen wird, d. i. wenn es den Nebenmenschen bezeichnet, so muß der Ochse des Heiden, wenn er den Ochsen des Israeliten stößt, frei gesprochen werden; wird es nicht genau genommen, so wird auch der Ochse des Israeliten, wenn er den des Heiden stößt, schuldig seyn" (Bava Kama ed. l'Empereur 1737. S. 74.). Im Sinne von Mitmensch findet sich ὁ πλησίον auch bereits Sir. 13, 15.: πᾶν ζῶον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸν πλησίον αὐτοῦ. πᾶσα σὰρξ κατὰ γένος συνάγεται κ. τ. ὁμοίῳ αὐτοῦ προσκολληθήσεται ἀνήρ, und selbst ein Aben Esra giebt 3 Mos. 19, 18. zu dem das Gebot motivirenden אֲנִי יְהוָה die merkwürdige Erkl.: טעם כי אני אלוה אחד בראתי אתכם „denn ich, der ich euch geschaffen, bin ein Einiger Gott", womit denn auch das universelle Bruderverhältniß der Menschen zu einander ausgesprochen ist. — Wir haben endlich auf die Antwort Rücksicht zu nehmen, welche der Erlöser Luc. 10, 30. auf die Frage: τίς ἐστι μου πλησίον; giebt. Zunächst dient diese Frage selbst zur Bestätigung, daß damals der Sinn des רֵעַ in den Gesetzesstellen streitig war — inwiefern? Doch wohl eben insofern, als es von Vielen erklärt wurde wie in der Glosse unserer St. — von Manchen aber auch, wie bei Sirach, im weiteren Sinne vom Mitmenschen. Jesu Antwort zieht nun die Frage aus dem Gebiet der Schule in das des Lebens, indem er erwiedert: „Selbst Samariter — wie du nicht umhin kannst zu gestehen, wenn der Samariter in dem Falle, wo du es bedarfst, sich als dein Nächster erwiesen". Nach den gegebenen Nachweisungen können wir nun nicht zweifeln, daß Jesus sich bewußt war, hiemit keineswegs einen dem altteſt. Begriff von רֵעַ entgegengesetzten, neuen aufzustellen, sondern ihn nur von derjenigen Schranke zu entbinden, welche ihm, ohne daß er im Worte selbst lag, das theokratische Verhältniß gegeben hatte.

Hiernach ergiebt sich nun, daß schon damit die Schriftgelehrten sich einer Gesetzesdepravation schuldig gemacht haben würden, wenn sie auch nur im nationalen Sinne jenes Glossem aus dem Texte abgeleitet hätten, ferner, daß, wenn gegenwärtig allgemein erklärt wird: רֵעַ „der

Mitjude," dieſe Erklärung zum mindeſten ungenau iſt. Ebenſoſehr freilich auch die ältere bei Buc.*), Calv., Spanh., Cocc., Calov, Scherzer Coll. Anti-Socin. S. 1079., Hackſp. Notae misc. ad h. l. u. a., welche simpliciter als Sinn angiebt „der Mitmenſch", da zunächſt es allerdings in den nur für den Verkehr des Volkes unter ſich gegebenen Geſetzen: „der jüdiſche Volksgenoſſe" bezeichnet.

V. 44. Es hat ſich gezeigt, daß das Gebot der Feindesliebe in einem gegenſätzlichen Verhältniſſe zur altteſt. Geſetzgebung nicht ſteht, daß ſie auch dem jüdiſchen Volke geboten und von ihm geübt worden (ſ. S. 305.). Auch außerhalb der bibliſchen Religion iſt ſie dem ſittlichen Bewußtſeyn nicht fremd geblieben, vgl. die freilich ſehr ungenügenden, theilweiſe auch ganz irreleitenden Schriften von Fiſcher quid de officiis et amore erga inimicos Graecis et Romanis placuerit Halae 1789., Hüpeden de amore inimicorum Gott. 1817., Klippel, Meyer doctr. Stoicorum ethica atque christ. 1823. und Grot., Pric., Wettſt. z. d. St. Im Allgemeinen ſteht der antike Standpunkt hinter dem des altteſt. Geſetzes zurück, denn: *ὠφελεῖν μὲν τοὺς φίλους, βλάπτειν δὲ τοὺς ἐχθρούς* iſt die Maxime ſelbſt der Weiſen des Volks**). Beſonders nackt ſpricht dieſer Egoismus ſich in den Verſen Heſiods aus op. et dies v. 353., welche auch um ihrer Illiberalität willen Plutarch als unächt anſehen wollte: *τὸν φιλέοντα φιλεῖν καὶ τῷ προσιόντι προσεῖναι, καὶ δόμεν ὅς κεν δῷ, καὶ μὴ δόμεν ὅς κεν μὴ δῷ. Δώτῃ μέν τις ἔδωκεν, ἀδώτῃ δ' οὔτις ἔδωκεν.* In einer St. bei Plut. de sera Num. vind. c. 22., wo die ſittliche Umwandelung eines unſittlichen Mannes geſchildert wird, wird demſelben nachgerühmt, daß ſeitdem unter den Ciliciern Niemand mehr als er „nützlich den Freun-

*) Bucer findet eine singularis providentia darin, daß, um ein beengendes Mißverſtändniß zu verhindern, das hebr. Wort *ὁ πλησίον* überſetzt worden, welches ſofort an den weitern Sinn: „Mitmenſch" denken laſſe.

**) Im Bewußtſeyn, etwas der gangbaren Anſicht zuwiderlaufendes auszuſprechen, ſagt Kaiſer Julian (Fragm. ed. Spanh. S. 290.): *φαίην δ' ἂν εἰ καὶ παράδοξον εἰπεῖν, ὅτι καὶ τοῖς πολεμίοις ἐσθῆτος καὶ τροφῆς ὅσιον ἂν εἴη μεταδιδόναι.*

den, schädlich den Feinden" gewesen sei. Von Sokrates (Xen. Memor. 2, 3, 16.), Plato de rep. S. 134 f. und den Stoikern wird diese Maxime bestritten: nach Plato soll vom Guten nur Gutes ausgehen, nach den Stoikern der Weise in der Feindesliebe die Gottheit nachahmen. Allein die sittlichen Motive sind's, welche diese von den Philosophen gelehrte Sittenlehre weit von der christlichen unterscheiden *). Warum Sokrates den Feindeshaß verwirft? es ist der Nachtheil, in den der Hassende sich dadurch selbst versetzt; was Plato tadelt, das ist der empirische Maaßstab des Nutzens und Schadens, nach welchem darüber geurtheilt zu werden pflegt, wer Freund oder Feind sei; der Stoiker aber verwirft den Feindeshaß, weil der Weise von keinem Affekt, also auch von diesem nicht sich bestimmen lassen soll **): welches das Motiv Christi sei, spricht V. 45. aus. Was dort in volksmäßiger Veranschaulichung gesagt ist, drückt dem Gedanken nach aus Clem. Alex. Strom. IV. 605. Pott.: *τὸ δὲ ἀγαπᾷν τοὺς ἐχθροὺς, οὐκ ἀγαπᾷν τὸ κακὸν λέγει, οὐδὲ ἀσέβειαν ἢ μοιχείαν ἢ κλοπήν· ἀλλὰ τὸν κλέπτην καὶ τὸν ἀσεβῆ καὶ τὸν μοιχὸν, οὐ καθὸ ἁμαρτάνει καὶ τῇ ποιᾷ ἐνεργείᾳ μολύνει τὴν ἀνθρώπου προσηγορίαν· καθ' ὃ δὲ ἄνθρωπός ἐστι καὶ ἔργον θεοῦ.* Hiernach ergeben sich denn auch die von Chemnitz für die Anwendung gezogenen Limitationen: simplicissima responsio sumitur ex verbis Christi: ita diligendos scilicet esse inimicos, sicut deus diligit malos, longanimitate sua parcens, et benefaciens illis in opere providentiae, non ut illos confirmet in impietate, sed ut hac

*) Welch ein — nicht Seiten- sondern Gegenstück zu christlicher Feindesliebe, in dem, was Basil. als Parallele zu V. 39. von Sokrates erzählt (de legendis libris gentilium c. 5.): von einem Trunkenen ins Gesicht geschlagen, habe sich der Weise begnügt, wie man unter die Bildsäulen den Namen des Künstlers setzt, über die Wunde zu setzen: „NN hat es gethan!"

**) Seneca de benef. 3, 26. 7, 31.: „die Rache ist doloris confessio. Ille ingens animus et verus aestimator sui non vindicat injuriam, quia non sentit — ille magnus et nobilis est, qui more magnae ferae latratus minorum canum securus exaudit.

sua bonitate illos ad poenitentiam adducat, ad Rom. 2, 4. Saepe vero freno et hamo coercet ipsos, ut ita eos convertat, Ps. 32, 9. Jes. 37, 29. Ex hac collatione multae quaestiones recte et expedite possunt explicari. ... Optanda sunt etiam inimicis bona gratiae et gloriae, quibus nemo potest male uti, bona vero naturae et fortunae eatenus ipsis optanda sunt, quatenus ipsis salutaria sunt ad poenitentiam. Der zu V. 39. von Aug. aufgestellte Kanon (s. S. 295.): non ad operis ostentationem, sed ad cordis praeparationem haec dicta sunt, gilt auch hier. Auch wo in der Colliſion der Pflichten dem Feinde der Fluch Gottes verkündigt wird ſtatt des Segens, die Wohlthat entzogen ſtatt gewährt, kann in der Geſinnung das Gebot dieſer Feindesliebe erfüllt werden.

Die Worte *εὐλογεῖτε τ. καταρωμένους ὑμᾶς* ſind nach cod. B., Vulg., Orig. 7mal u. a. patres von Griesb., Lachm., Tiſch. hier getilgt worden. Ungeachtet der ſtarken Autoritäten bleibt indeß doch noch Ungewißheit, da ſich bei der Sinnesverwandtſchaft der Sätze leicht Auslaſſungen in den Anführungen erklären laſſen*), bei der Gleichheit der Ausgänge derſelben auch Auslaſſungen der Abſchreiber, da ſie ferner Luc. 6, 28., von wo ſie übergetragen ſeyn könnten, dem *καλῶς ποιεῖτε* nachgeſetzt ſind, endlich da die Worte bei unſerem Ev. einen treffenden Fortſchritt bilden von der Geſinnung zum Wort, zur That, zum Gebet. — Der erſte Satz, die Geſinnung ausſprechend, *ἀγαπᾶτε κτλ.* tritt zunächſt dem *μισήσεις κτλ.* gegenüber und ſteigert ſich durch die folgenden ſpecielleren Gebote. *Ἀγαπᾶν* und nicht *φιλεῖν* in den Geſetzesſtellen, da jenes = diligere, die ſittliche Liebe, dieſes = amare, die inſtinctive, natürliche. Beſtimmt wird dieſer Unterſchied beobachtet Joh. 11, 5., wo mit Bezug auf die Schweſtern *ἀγαπᾶν*, während von der Liebe Jeſu zum Bruder V. 3. 36. *φιλεῖν*, doch hat auch der klaſſiſche Gebrauch in Betreff des *φι-*

*) Das nachfolgende *ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καί* hat Orig. 5 Mal ausgelaſſen, aber 2 Mal hat er es mit angeführt. Das *καλῶς ποιεῖτε* hat Tert. de patientia c. 6. übergangen.

λεῖν ihn nicht überall festgehalten*). — Statt τοὺς μισοῦντας ist nach hellen. Constr. von εὖ, κακῶς ποεῖν der Dat. μισοῦσιν in den Text aufzunehmen wie Luc. 6, 27., obwohl der Akk. auch Marc. 14, 7. und in den LXX. 1 Mos. 32, 9. 12. Hiob 24, 21. u. a. — Ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καί hat außer cod. B. nicht ganz die gleichen, aber — gleich starke Autoritäten gegen sich. Auch hier böte sich die Vermittelung dar, daß es ursprünglich nur eine Randbemerkung der Abschreiber aus Luc. 6, 28. Ἐπηρεάζειν „wörtlich beleidigen, verläumden" und „thätlich beleidigen, mißhandeln," das erstere Vulg.: calumniari, Ulf., das andere Luth., Pesch. ܕܐܝܬܝܢ ܠܟܘܢ ܒܥܠܒܐ „die euch mit Gewalt fortführen," Philox.: ܕܒܙܥܝܢ ܠܟܘܢ „die euch berauben." Διώκειν ebensowenig als V. 11. mit Beza, Elsn. von gerichtlicher Verfolgung.

V. 45. Bull.: non modo quid sui faciant, ostendit Christus, sed stimulos admovet, quibus incitet. Das Motiv für solche Handlungsweise: daß in ihr sich vorzüglich ihr Charakter als υἱοὶ θεοῦ ausdrückt, vgl. zu V. 9. Auf unrichtiger Uebers. des Aor. γένησθε beruht die Anm. von Beng.: Ita fiunt filii, cum inimicos amant, ut jam antea habeant Patrem. Filii fiunt filii, sicut discipuli fiunt discipuli Joh. 15, 8. Ebenso unrichtig Mey.: damit sie werden, nämlich im „Messiasreiche." Vulg., Luth. richtig: „damit ihr seid", doch nicht mit der Abschwächung des υἱοί in das bloße similes (Maldon.), sondern wie Beza: valet regula: tunc dici aliquid esse, cum esse intelligitur, vgl. κληθήσονται V. 9. Hunn.: re et facto probabitis vos esse. — Hier nun besonders pflegen glänzende Parallelen aus den Klassikern von den Auslegern beigebracht zu werden (vgl. Grot., Pric., Wettst.). Es wird an das ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν bei Plato erinnert Theaet. 176. A., und Plut. de sera N. vindicta,

*) In der späteren Gräcität hat ἀγαπᾶν wie φιλεῖν die Bed. küssen, Eustath. S. 1935, 35., du Cange gloss. graecit. med. aevi s. v. ἀγάπη; vgl. die spätere Vertauschung von φιλεῖν, ἐρᾶν, ποθεῖν, Creuzer zu Plotin de pulchritudine S. 213.

c. 5. weist den Rachsüchtigen auf die πραότης und μεγαλοπάθεια der Gottheit hin. Si Deos imitaris, heißt es bei Seneca de benef. 4, 26., da et ingratis beneficia. Nam et sceleratis sol oritur et piratis patent maria, vgl. 7, 31. u. a. Εἰ μὲν δύνασαι, ermahnt Antonin 9, 11., μεταδίδασκε (lehre den Feind ein Besseres), εἰ δὲ μή, μέμνησο, ὅτι πρὸς τοῦτο ἡ εὐμένειά σοι δέδοται· καὶ οἱ θεοὶ δὲ εὐμενεῖς τοῖς τοιούτοις εἰσίν· εἰς ἔνια δὲ καὶ συνεργοῦσιν, εἰς ὑγίειαν, εἰς πλοῦτον, εἰς δόξαν· οὕτως εἰσὶ χρηστοί· ἔξεστι δὲ καὶ σοί. Wohl hat nun hier bei dem tief religiösen Plut. und dem kindlichen Antonin eine populare Religiösität der Lehre des Systems eine schöne praktische Anwendung gegeben, dennoch dürfen wir nicht vergessen, daß das System selbst in ganz anderem Sinne es gemeint hat: das platonische ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ will nichts anderes als die Flucht von der Sinnlichkeit in das Reich des philosophischen Gedankens und eines diesem entsprechenden Lebens, und der stoische Gott, welcher auch die Bösen sein Wohlwollen erfahren läßt, ist nichts anderes als jene εἱμαρμένη, welche, um die Einzelnen unbekümmert*), nur nach ewigem Vernunftgesetz das Weltganze zu seinen Zwecken führt. Richtig über das Verhältniß der neutest. Lehre von der Feindesliebe zu der klass. urtheilt Marh. Moral S. 491.

Das allumfassende milde Sonnenlicht, welches Allen auf gleiche Weise scheint (Sir. 42, 16.), die sich ihm nicht entziehen, und der fruchtbare Segen der Regenwolke (Ps. 147, 8.), welche weithin über Länder sich erstreckend ohne Wahl auf Alle sich ergießt — welch' ein schönes volksmäßiges Bild der Keinen, auch die Feinde nicht, ausschließenden allumfassenden Liebe Gottes! Als ἐχθροί Gottes sind nämlich die πονηροί gedacht, Chrys.: καὶ γὰρ καὶ αὐτοὺς οὐ μόνον οὐ μισεῖ, φησιν, ἀλλὰ καὶ εὐεργετεῖ τ. ὑβρίζοντας. Insofern aber die Theilnahme an Gütern Gottes von der Empfänglichkeit der Empfangenden bedingt

*) Seneca nat. quaest. 2, 46.: singulis non adest (Jupiter), sed signum et vim et causam dedit omnibus.

wird, beschränkt sich die Rede hier, wie ähnlich Apg. 14, 17. auf die äußeren, sinnlichen. Der göttlichen Gerechtigkeit geht durch diese ἀνοχή nichts ab, vgl. Röm. 2, 4. 5. Andere Momente als das in der paul. St. liegende bemerkt sinnig der Vf. des op. imp.: Quemadmodum in bonis non separat peccatores a justis, sic nec in malis justos a peccatoribus .. ne mali separati cognoscant se abjectos esse et desperent, neve boni separati cognoscant se electos et glorientur, maxime cum nec malis bona prosint sed noceant magis, nec bonis mala noceant, sed prosint magis. In dem Berichte bei Luk. ist die schöne konkrete Form des Ausspruchs verwischt: ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς. — Ὅτι, welches Vulg., Pesch. als Relativ übersetzen, giebt den Vergleichungspunkt an. — Ἀνατέλλειν seit Herodot nur intransitiv gebraucht, in der κοινή aber wie bei Homer und Pindar transitiv, auch in den LXX. Jes. 45, 8. 1 Mos. 3, 18. Nach antiker Weltansicht wird die Naturerscheinung unmittelbar auf den Urgrund der Natur, den Herrn derselben, zurückgeführt und so heißt die Sonne hier „seine Sonne", τὸν ἥλιον αὐτοῦ; Aug.: solem suum i. e. quem ipse fecit atque constituit et a nullo aliquid sumsit, ut faceret. So ist auch zu βρέχει nach antikem griech. und hebr. Sprachgebrauch Gott als Subjekt hinzuzudenken, vgl. im Lat.: Jove tonante, noch Josephus schreibt ὕοντος τοῦ θεοῦ, νίφοντος τοῦ θεοῦ, wiewohl schon Aristoph. nubes V. 367. sich über das antike: ὁ Ζεὺς ὕει lustig macht. Justin M. citirt daher: φέρει τὸν ὑετόν. Wie die religiöse Naturbetrachtung mit Ueberspringung der Mittelursachen sofort zum letzten Urgrunde derselben aufsteigt, zeigt auch Matth. 6, 26. 30. — Βρέχειν statt ὕειν vor Alexander bloß bei den Dichtern, in der κοινή aber, in den LXX., bei Arrian, Polybius, auch in Prosa.

V. 46. 47. Diejenige Liebesäußerung, auf welche sich die pharis. Frömmigkeit zu beschränken pflegt, wird als das, was sie ist, als natürliches πάθος bezeichnet, welches auch auf der niedrigsten Stufe des sittlichen Lebens nicht fehle. Es ist die Liebe derer, die uns lieben, der φίλοι. Φίλοι

und ὠφέλιμοι sind, wie gezeigt, in antiker Anschauung Wechselbegriffe (s. S. 310.). Auctor op. imp.: qui amicos diligit, propter se diligit, non propter Deum, et ideo nullam habet mercedem. Ausnahmen edlerer Sinnesart sind natürlich auch bei den Pharisäern nicht ausgeschlossen zu denken. Vgl. z. B. aus den theilweise trefflichen und der vorchristlichen Zeit angehörigen Sentenzen der Pirke Aboth des Talmud c. 5. §. 10. einen Ausspruch, worin diese Gesinnung, deren Wahlspruch ist: „was mein ist, ist mein, was dein ist, ist dein" als die מִדָּה בֵּינוֹנִית „die mittelmäßige Art" genannt, dagegen nur derjenige als der חָסִיד anerkannt wird, welcher spricht: „was mein ist, ist dein." — Parallel dem τ. ἀγαπῶντας ὑμᾶς hat cod. E K L M S Ulf. u. a. φίλοι, aber B D und die Ueberss. sind für ἀδελφοί. Φίλοι ist, wie Griesb. comment. crit. richtig bemerkt, ein Interpretament des hebr. ἀδελφοί — auch das φιλοῦντας in cod. 17. bei Matthäi spricht dafür — und noch dazu vielleicht ein unrichtiges, da der Gegensatz zu ἐθνικοί, wofür allerdings jene codd., die Pesch., Ar. Erp., Pers. Pol. *) abermals τελῶναι wiederholen, die Bed. „Volksgenossen" zu fordern scheint.

Dabei tritt der Erlöser in die phariss. Anschauungs- und Vorstellungsweise ein. Er spricht von dem μισθός, den sie bei allem Handeln sehen (6,2.3.), von dem περισσόν, wodurch sie sich — schon nach ihrem Namen פְּרוּשִׁים — vor Anderen auszeichnen wollen (19, 16. 20.). Er wählt zu Repräsentanten der niedrigsten sittlichen Stufe, wie sie es zu thun pflegten, die τελῶναι und ἐθνικοί. — Ueber μισθός s. S. 108. — Für ἔχετε liest cod. D. Vulg. ἔξετε, aber auch K. 6, 1. steht das Präs. als Ausdruck der gewissen Zukunft, dasselbe drückt die Vorstellung aus, nach welcher der μισθός als eine κληρονομία τετηρημένη ἐν οὐρανοῖς, also schon da ist (1 Petr. 1, 4. Kol. 1, 5.). — Für

*) Daß die Autoritäten bei diesen Synonymen weniger entscheidend sind als die Güte des Sinnes, zeigt sich auch daraus, daß Ulf. das erste Mal ἐθνικοί statt τελῶναι übersetzt und der Arm. V. 47. noch καὶ ἁμαρτωλοί hinzugesetzt hat.

τελῶναι und auch für ἐθνικοί hat Luk. auch hier verallgemeinernd beidemale ἁμαρτωλοί, Justin Apol. 1, 15. citirt: εἰ ἀγαπᾶτε ... καὶ οἱ πόρνοι τοῦτο ποιοῦσιν. Aber gerade der Zöllnerstand war unter den Juden als der sittlich am tiefsten stehende gebrandmarkt und den Heiden gleichgeachtet Matth. 18, 17. Sie erhoben die Steuern für Personen und Grundstücke, die Zölle für Waaren, auch an den Häfen, die städtische Consumtionssteuer, und lasteten nach dem Zeugnisse des Appian Syr. c. 50. auf Judäa unter römischer Herrschaft besonders drückend. Schon unter den griech. Herrschern hatte auch in Palästina die Verpachtung der Zölle an Begüterte stattgefunden (Jos. antiq. 12, 4, 1. 4.). Diese Zollpächter werden mit den Zolleinnehmern im Talmud unter dem Namen מוֹכֵס zusammengefaßt, tr. Schabbath fol. 78, 2. unterscheidet die großen und die kleinen. Auf beiden Klassen aber ruhte zunächst die Geringschätzung und der Widerwille, der überall und zu allen Zeiten diesen Stand trifft, welcher sich in der Ausübung seines Amtes die Inquirirungen, Versiegelungen oder Eröffnung verschlossener Gefäße erlaubte (s. Plautus Menaech. 1, 2, 6. Trin. 3, 3, 64. 80. Ter. Phorm. 1, 2, 100.), namentlich Unterschleife zu eigener Bereicherung (Luc. 3, 13. 19, 8.), daher auch bei den Griechen neben den καπήλοις, λῃσταις, πορνοβοσκοῖς, μοιχοῖς genannt (Artemidor Oneinocr. 4, 59., Lucian Necyom. c. 11. Theophr. charact. c. 7.) und mit den Prädikaten φορτικός, λῃστεύων, ἀπάνθρωπος u. a. belegt (Pollux Onom. 9, 5.). Auch im Talmud werden sie neben den Räubern, Mördern genannt (vgl. Buxt. lex. s. v. מֶכֶס); die mehrfach nach Wettst., Lightf. (auch Winer Realwörterb.) wiederholte Angabe, daß sie als Zeugen nicht zulässig, daß der ihnen geleistete Eid ungültig, ist jedoch ungenau *). Dieser Widerwille mußte sich bei den Ju-

*) Sanhedrin Exc. ex Gemara ed. Cocc. S. 194. sagt aus, daß sie nicht סהם d. i. absolut unzulässig, sondern nur, wenn ihnen Erpressungen nachweisbar. Im tr. Nedarim Mischna 3, 4. (bei Surenh. III. 112.) heißt es nur, daß Versicherungen und Gelübde gegen Mörder, Räuber und Zöllner nicht bindend seien — nach den Schammaiten nur bei eidlicher Betheuerung, nach den Hilleliten auch ohne dieselbe. Dies letztere aber wol-

den noch steigern, als Judäa römische Provinz geworden, die Gefälle direkt den Heiden zufielen und das Amt auch von dem מוכס נכרי, von heidnischen Beamten, verwaltet wurde. Daß dies indeß nicht ausschließlich der Fall, zeigen die neuest. Beispiele von jüdischen Zolleinnehmern und daß diese durch Begünstigung ihrer Glaubensbrüder sich deren Gunst erwarben, belegt die Gemara zu Sanhedrin a. a. O. mit einem Beispiele. Das Gesagte thut dar, wie sehr Jesus durch den Umgang gerade mit dieser Menschenklasse und durch Aussprüche wie Matth. 21, 32. den Werkgerechten zum Aergerniß und Anstoß werden mußte.

Was den parallelen Satz *ἐὰν ἀσπάσησθε κτλ.* betrifft, so ist allerdings möglicherweise das Interpretament, welches *φίλοι* statt *ἀδελφοί* setzt, richtig, da אח sowohl den „Freund", als den „Verwandten" und den „Volksgenossen" bezeichnet. Dem ist auch die Gegenüberstellung von *ἐθνικοί* nicht entgegen, da diese ebenso wie die *τελῶναι* die niedrigste sittliche Stufe bezeichnen (Matth. 18, 17. vgl. *τὰ ἔθνη* 6, 32.). Doch ist um jenes Gegensatzes willen von Bisc., Paulus, Griesb. u. a. die Bed. „Volksgenosse" vorgezogen worden. In diesem Falle ginge die Antithese Christi auch auf diese Bed. von *ἐχθρός* in V. 43. Sollte aber Jesus so direkt das Wohlwollen gegen Heiden gefordert haben? Es ließe sich kein ähnlicher Ausspruch anführen, vielmehr müßte es gegenüber den zahlreichen anderen, in denen er damals die nationale Grenzlinie noch so streng beobachtet (10, 5. Marc. 7, 24. 28.), befremden. Wir ziehen daher die Bed. „Freunde, Verwandte" vor. — *Ἀσπάζεσθαι* ist neuerdings wieder von Paulus, Fr., Mey., de W. wie von Vulg., Pesch., Ulf., Chrys., Er., Grot. in seiner eigentlichen Bed. „begrüßen" genommen worden. Nun mag

---

len Maimon. und Bartenora nicht einmal auf solche Zöllner ausgedehnt wissen, welche von einem rechtmäßigen Herrscher, gehöre derselbe auch zu den גוים, eingesetzt sind. Auch die Angabe aus Bava Kama c. 10, 1., daß man aus der Kasse der Zöllner nicht Almosen annehmen darf, hat ihre Begrenzung. Die Befürchtung dabei ist, daß Erpreßtes darin sei; will aber der Zöllner zu Hause aus seinem Eigenen Almosen geben, so ist's gestattet (vgl. l'Empereur z. d. St.).

es wohl seyn, daß von dem lieblos bigotten Juden dem Heiden der Gruß versagt wurde: ob aber auch allen, welche sie nicht zu ihren *ἀδελφοί* zählten? Und ob Christus dieses geringste und unzuverlässige Zeichen der *ἀγάπη* hervorzuheben für der Mühe werth geachtet haben würde? Nun ist es wahr, worauf verwiesen wird, daß dem Morgenländer sich mit dem Gruße immer eine gewisse Anerkennung verbindet (Sir. 41, 20. 2 Joh. 10.) und daß der Araber noch heute den Gruß السلام عليكم welcher mit dem hebr. שָׁלוֹם לָכֶם übereinkommt, den Christen vorenthält (Harmar Beobacht. über den Orient II. 36., Rosenm. Altes und N. Morgenl. V. 31.), allein kam es hier auf eine inhaltsvolle Art des Grüßens an: würde diese nicht genannt seyn? Nun ist es nachgewiesen, daß *ἀσπάζεσθαι* auch die Nebenbed. von *φιλοφρονεῖσθαι* hat (Münthe, Palair., Lösner z. d. St., Kypke zu Hebr. 11, 25.): unbedenklich ziehen wir daher vor, mit Beza, Luth.: „sich freundlich thun" zu übersetzen. — *Περισσόν* treffend Luth. „Sonderliches"; Plut. pflegt *ἴδιος* und *περιττός* zu verbinden (Wyttenb. Mor. ed. Lips. I. 368.)*).

V. 48. Es kommt darauf an, ob *οὖν* aus den dem nächsten vorhergehenden Aussprüchen folgert oder aus allen vorhergehenden *πληρώσεις* das Resultat zieht. Für das Letztere scheint der Inhalt des Spruches selbst zu sprechen, falls darin die Hinweisung auf 3 Mos. 4, 44. liegt: *ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἅγιός εἰμι ἐγὼ κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν.* Es wäre dann 1 Petr. 1, 15. entsprechend: *κατὰ τὸν καλέσαντα ὑμᾶς ἅγιον καὶ αὐτοὶ ἅγιοι γενήθητε. Τέλειος* = תָּמִים schon nach altest. Sprachgebr. nicht von metaphysischer, sondern sittlicher Vollkommenheit, 5 Mos. 18, 13.: *τέλειος ἔσῃ ἐναντίον κυρίου τοῦ θεοῦ*, vgl. Matth. 19, 21. Röm. 12, 2. Kol. 1, 18. Von Gott gebraucht 2 Sam. 22, 26. 5 Mos. 32, 4. So nun Aretius, Beza, Mald., Gr. Schmid, Cal., Kuin., Fr., Olsh. Von Br. Bauer

*) Justin Apol. 1, 15. citirt statt dessen *τί καινόν*, worin Hilgenf. einen antijudaisirenden Tendenzgeruch verspürt hat, vgl. dagegen Ritschl in Zeller's Jahrb. 1851. S. 490.

wird der Grund, warum der Ev. statt des οἰκτίρμονες bei Luk. τέλειοι gewählt, eben in der Absicht gefunden, eine Schlußformel zu erhalten, und Ewald will sogar, um an dieser Stelle die Pflichten gegen Gott und Menschen zusammenzufassen, Mtth. 7, 12. hieher versetzt wissen. — Von direkten Pflichten gegen Gott, wie sie die Moral den Pflichten gegen Menschen gegenüberzustellen pflegt, enthält nun aber keine der vorhergehenden christlichen Antithesen etwas. Wäre τέλειοι allgemein zu fassen, so würde doch nur von der Nachahmung Gottes die Rede seyn, wie sich dieselbe in Erfüllung der sogen. indirekten Pflichten gegen Gott offenbart. Unter die Kategorie aber der Nachahmung der göttlichen Vollkommenheit ließen sich die bis V. 42. aufgestellten Gebote nicht wohl bringen. Dazu kommt, daß ein Bedürfniß nach einer zusammenfassenden Schlußformel gar nicht einmal vorhanden ist, da kein Grund ist, die Gebote in K. 6. und 7. davon auszuschließen. Wir nehmen demnach an, daß die richtige Auffassung schon in dem οἰκτίρμονες bei Luk. vorliegt, das τέλειοι des Matth. daher nach dem Contexte auf diejenige Tugend zu beschränken ist, in welcher — wie dies auch in V. 45. liegt — die Gottähnlichkeit sich vorzüglich zeigt. Dies in der patristischen Zeit die allgemeine Ansicht, bei Justin., Orig., Clem. Alex. VII. 752., Tert., Chrys., Hilar., Aug., auch Er., Bucer, Calv., Luth., Chemn., Sarcer., Calixt, Beng., Stier, Mey., de W., vgl. auch Spener im Gegensatz zu den übertreibenden Lehren von der christlichen Vollkommenheit (theol. Bedenken IV. 103.). Justin dial. c. Tr. c. 96. führt geradezu, V. 45. hiemit verschmelzend, an: γίνεσθε χρηστοὶ καὶ οἰκτίρμονες ὡς καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος· καὶ γὰρ τὸν παντοκράτορα θεὸν ὁρῶμεν, τὸν ἥλιον αὐτοῦ κτλ., wie auch Orig. citirt de princ. 2, 4, 1. — Schol. Matthaei mit Anspielung auf Plato: τοῦτο δὲ ποιοῦντες ἐξομοιούμεθα κατὰ τὸ δυνατὸν τῷ θεῷ ἐν τῷ ἀδιακρίτως εὐεργετεῖν.

Kapitel VI.

Das wahre Motiv bei Werken der Gerechtigkeit — der Blick auf das Auge, das ins Verborgene sieht. V. 1—18.

Das christliche Almosengeben. (V. 1—4.).

V. 1. Was den Uebergang anlangt, so sieht Mald. hier den Anfang einer anderen Rede: nachdem der Erlöser K. 5. auf dem Berge die consilia der Vollkommenheit den Aposteln gelehrt, beginnt hier in der Ebene die Rede über die allgemeinen Christentugenden. Socin läßt auf die K. 5. gegebene Correktur des Gesetzes selbst hier die Polemik gegen Mißbräuche der Schriftgelehrten folgen. Nach Er. (ähnlich de W.) hat K. 5. gezeigt, worin die christliche Gerechtigkeit über die der Pharisäer hinausgehen müsse, K. 6. weist nach, was in den beiden gemeinsamen Tugenden die Christen unterscheiden müsse. Luth., Chemn. finden in K. 5. die Berichtigung falscher Lehre, hier dagegen die Reformation des Lebens, Chrys. aber in K. 5. die richtige Sittenlehre, in 6. die Gefahren falscher Motive, des Hochmuths nämlich, bei der Ausübung. So namentlich a Lap.: postquam explicuit legis praecepta, hoc capite modum docet, ea rite sancteque faciendi sc. ut ea faciamus recta intentione. Wenn auch diese logische Kategorisirung den Eindruck machen könnte, mehr dem reflektirenden Ausleger anzugehören als dem Redner selbst, überdies nur bis V. 17. Anwendung hat, so muß doch würklich in der Reflexion des Erlösers dieser Uebergang stattgefunden haben (vgl. auch Ebrard). Denn wenn Stier als Uebergang angiebt: es folgt die Bestrafung der aus der buchstäblichen Gesetzesauslegung sich ergebenden Scheinfrömmigkeit, so leuchtet doch nicht ein, wie aus der fleischlichen Fassung der gesetzlichen Forderungen die scheinheilige Befolgung derselben hätte hervorgehen

können: von so manchen Pharisäern mag das Gesetz auch innerhalb jener Schranke ohne die Rücksicht auf den Ruhm vor den Menschen erfüllt worden seyn.

Die Scheinheiligkeit wird an denjenigen 3 Klassen guter Werke nachgewiesen, deren das spätere Judenthum sich vorzugsweise rühmte, welche auch in der religiösen Praxis der röm. und griech. Kirche die erste Stelle einnehmen. Schon in den Apokryphen wird auf die Almosen besonderer Werth gelegt (Bertholdt zu Dan. 4, 24. Cramer Moral der Apokr. in Keil und Tzschirner Anal. II. 83.), die selbst vom Verderben und Tode erretten können (Tob. 4, 6—12. 14, 9—12. 12, 9. 10. Sir. 3, 33. 29, 15. 16.) — ob auch im Buch Daniel 4, 24. ist zweifelhaft, vgl. Beneb. Mich., Hävernick, Lengerke zu d. St. Zahlreiche Sprüchwörter drücken aus, wie viel die Almosen bei den Rabb. galten: „die Almosen sind das Salz des Reichthums" — „Wie einst der Altar durch die Opfer, so sühnt jetzt der Tisch eines Jedweden durch Almosen" — „Das Gebet ist eine Wurfschaufel, denn wie diese das Getreide herumwirft, so jene Gottes Zorn" — „Almosen und Wohlthätigkeit ist Erfüllung des ganzen Gesetzes" (Buxt. Florilegium hebr. S. 88. Otho lex. Rabb. S. 164.).

Vermöge dieser Schätzung der Almosen heißen sie denn im hierosl. Dialekt geradezu מִצְוָה (Buxt. lex. Talm. s. h. v.), desgl. צְדָקָה nach der Bed. des Worts „Milde, Güte." So auch im Samar. 𐤑𐤃𐤒𐤄 (Gesen. carm. Sam. S. 63.), im Arab. صدقة, im Syr. ܙܕܘܬܐ. Auch der griechische Sprachgebrauch der Apokryphen und der Christen hat nach dieser met. abstr. pro concr. ἐλεημοσύνη für „Almosen" gebraucht und so die romanischen Sprachen la carità, la charité. Auch hier liest die ed. rec. ἐλεημοσύνη. Die Zeugen, welche von den Kritikern nur unvollständig angegeben worden, sind cod. Z. Dubl. rescr., Ulf., Philox., Kopt., welche donum vestrum hat (ed. Schwarz 1846.), die Aeth., Orig. im griech. Text ad Matth. T. III. 501. (in der lat. Uebers. 2mal justitia), Chrys., welcher das zuletzt K. 5. von der Feindesliebe Gesagte auf Almosen be-

zieht und so einen Uebergang gewinnt, auch auct. op. imp. im lat. Text; für *δικαιοσύνη* spricht dagegen cod. B D, It., Vulg., die hieros syr. Uebers. u. a. *). Von mehreren Kritikern, Wettst., Matthäi, Elsner wird mit großer Entschiedenheit für die erstere gestritten, indem sie das *οὖν* V. 2. als rückweisend ansehen. Da sich indeß nicht denken läßt, wie das bestimmte Wort durch das unbestimmtere verdrängt worden sei, wohl aber, daß das unbestimmtere durch ein bestimmtes erklärt wurde, wie auch in der Philox. ܨܕܩܬܐ durch ܚܣܕܐ in der Bed. „Almosen" glossirt wird, so hat die letztere Lesart den unbestrittenen Vorzug. Für dieses *δικ.* mit Drusius die rabb. Bed. „Almosen" anzunehmen, wäre sehr prekär, da der altt. und apokryph. Sprachgebr. sie nicht kennt, wohl aber könnte mit Grot. u. a. die im späteren hebr. Sprachgebr. sich vordrängende Bed. „Mildthätigkeit" angenommen werden, so daß in V. 2. die positive Anweisung gegenüberträte. Von Mey. wird jene Bed. bestritten; genauer de W.: „die Bed. Wohlthätigkeit hat es nur, insofern das Allgemeine das Besondere einschließt." Daß dies auch da der Fall, wo in *δικ.* das Moment der „Mildthätigkeit" in den Vordergrund tritt, kann Tob. 14, 11. zeigen: *καὶ νῦν, παιδία, ἴδετε, τί ἐλεημοσύνη ποιεῖ καὶ* [*πῶς*] *δικαιοσύνη ῥύεται.* Daß jedoch im späteren Sprachgebr. dieses Wortes das Moment „der Milde" überhaupt, „der Mildthätigkeit" immer mehr in den Vordergrund tritt, ist unbestreitbar, vgl. den Gebrauch von *δικ. θεοῦ* Bar. 2, 2., „hülle dich in Gottes *δικαιοσύνη* wie in ein Gewand," *δίκαιος* Matth. 1, 19., wo Chrys. *χρηστός* erklärt, und für „Mildthätigkeit" Sprüchw. 11, 4. Ps. 112, 9. Wäre doch auch sonst die Entstehung der rabb. Bed. „Almosen" nicht begreiflich und hat doch bei *ποιεῖν ἐλεημοσύνην* derselbe Uebergang stattgefunden. Beachtet man indeß die Conformation der drei Absätze, in denen von drei Arten der guten Werke die Rede V. 2—17., so kann man nicht umhin anzunehmen, daß V. 1. nicht von einer species, son-

*) Die Pesch. liest ܨܕܩܬܐ, da aber die Vokalisation ungewiß, so zählt sie nicht.

dern von dem genus der guten Werke handle. Jeder von ihnen spricht nämlich zuerst von der Art des pharis. Werks, stellt sodann das christliche gegenüber und schließt mit dem volltönigen: *ἀπέχουσι τὸν μισθὸν αὐτῶν*. Hiemit stellen sie sich als species des allgemeinen Satzes dar, welcher mit dem *εἰ δὲ μήγε, μισθὸν οὐκ ἔχετε* schloß. So Aug., Beza, Grot., Beng., Olear. obs. in Matth., die Neueren. Die *δικ.* also ist jene 5, 20. erwähnte *δικ. τ. Φαρισ.*, die Phrase *δικ. ποιεῖν*, *ἐργάζεσθαι* für *τὰ τῆς δικ.* Apg. 10, 35. 1 Joh. 2, 29. Hebr. 11, 33.; ganz entsprechend: *ἐλεημοσύνην*, auch *ἐλεημοσύνας ποιεῖν* Sir. 7, 10. 32, 2. Tob. 1, 3. 16. Die Einwendung von Wettst.: qui juste vivit, dicitur *δικ. ποιῶν*, non vero *δικ. ποιεῖν αὐτοῦ* leuchtet nicht ein, da eben von derjenigen Rechtbeschaffenheit, welche die Jünger des Herrn haben sollten, die Rede ist, vgl. 5, 20. *ἡ δικ. ὑμῶν*, im Hebr. 1 Mos. 20, 13. זֶה חַסְדֵּךְ אֲשֶׁר תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי „die Güte, die ich von dir erwarte." — Nicht überhaupt in conspectu hominum sollen diese Werke nicht geschehen — wie das Nachfolgende die Worte verstehen lassen könnte, weshalb der Aeth. vorbeugend schon das *ἔμπροσθεν τ. ἀ.* ad apparendum hominibus übersetzt, sondern nicht mit dem Zwecke, gesehen zu werden, vgl. über *πρός* ob. S. 223. Es ist also von einem *θεατρίζειν τ. ἀρετήν* die Rede, wie denn auch der *ὑποκριτής* im ursprünglichen Sinne der Schauspieler ist*). — Ueber *μισθός* s. S. 168., über *ἔχετε* S. 316.

a) Warnung vor heuchlerischer Ausübung der Wohlthätigkeit um Menschenlohn (V. 2—4.).

V. 2. *Οὖν* leitet, wie bemerkt, die besondere Vorschrift aus der V. 1. gegebenen allgemeinen ab — fern sei das Streben, die Aufmerksamkeit der Menschen auf das Almosengeben zu lenken! — Es fragt sich, ob *σαλπίζειν ἔμπροσθέν τινος* im eigentlichen Sinne zu nehmen sei.

*) Eine merkwürdige Probe philologischer barbaries enthält die Note von Nik. Lyra: hypocrita dicitur ab hypos quod est sub et crisis aurum, quia sub auro vel sub honestate exterioris conversationis habet absconditum plumbum falsitatis.

Man müßte dann annehmen, daß heuchlerische Werkheilige würklich durch Blasinstrumente, die entweder sie selbst oder Andere in ihrem Dienste gebrauchten, die Armen zusammenzurufen pflegten, um auf diese Weise die öffentliche Aufmerksamkeit auf ihre Wohlthaten zu richten, so nach Euth. *τινές: φασί δέ τινες, ὅτι ὑποκριτὰς τότε διὰ σάλπιγγος συνεκάλουν τ. δεομένους*, Lyra, Calvin, Chemnitz, Beng., Wolf, Moldenhauer, Paulus. Ein prahlerisches theatralisches Benehmen liegt ganz im Charakter jener Menschenklasse: auch folgender Zug trägt dies Gepräge, wenngleich noch ein gewisser Witz dabei ist, der hier fehlt. Es wird von dem R. Abba, welchen sie als ein Muster für die Wohlthätigen aufstellen, im Talmud erzählt, daß er, um die Armen nicht zu beschämen, sich einen offenen Sack mit Almosen auf den Rücken gebunden habe, damit die Armen unbemerkt herausnehmen könnten, was sie wollten (Wagenseil excerpt. Gemar. in Sota p. 98.). Indeß macht immer dies bedenklich, daß von jenem Zusammenposaunen der Armen sich keine Beispiele finden. Der fleißige Lightfoot gesteht: non inveni, quaesiverim licet multum serioque, vel minimum tubae vestigium in praestandis eleemosynis; a doctioribus libentissime hoc discerem. Hiezu kommt — sobald wir *συναγωγαί* von den Synagogen verstehen — noch ein Umstand, daß man sich nämlich auch ein Zusammenblasen der Armen *ἐν ταῖς συναγωγαῖς* nicht ohne Turbirung des Gottesdienstes denken kann. Es fand überdies nach den Berichten der Talmudisten eine bestimmte Norm für das Almosengeben in den Synagogen Statt. Es wurden nämlich dieselben vor dem Beginn der Gebete in die קוּפָּה oder Almosenbüchse gethan, in späteren Zeiten bei ganz besonderen Fällen auch durch Aufruf in der Synagoge an den Synagogendiener abgeliefert (s. Lightfoot und genauer noch mit Berichtigungen Vitringa de synag. vetere). Unter diesen Umständen ist vorzüglicher, den Ausdruck bildlich zu fassen, wie dieses von Chrys., dem auctor op. imperf., Theod., Hieron. (wie es scheint), Beza und den meisten Neueren geschehen ist. Chrys.: *οὐχ ὅτι σάλπιγγας εἶχον ἐκεῖνοι,*

ἀλλὰ τὴν πολλὴν ἐπιδεῖξαι βούλεται μανίαν, τῇ λέξει τῆς μεταφορᾶς ταύτης κωμῳδῶν ταύτῃ καὶ ἐκπομπεύων αὐτούς. Theod. in Ps. 98, 6. (Opp. I. 1303.): *σάλπιγγα πολλάκις τὴν βοὴν ἡ θεία καλεῖ γραφή*, dann von unſerem Ausſpruche: *ἀντὶ τοῦ, μὴ κηρύξῃς, μηδὲ δήλην ἅπασι κατασήσῃς· ἵνα μὴ τῇ κενῇ δόξῃ τὸν τῆς φιλανθρωπίας λυμήνῃ καρπόν.* Aus dem Rabbiniſchen freilich läßt ſich kein proverbialiſcher Ausdruck dieſer Art nachweiſen, indeß finden ſich — wiewohl auch nur ſpärlich — Spuren davon bei den Griechen und Lateinern, im kirchlichen Sprachgebrauche der erſten Zeit, wo jedoch die Auffaſſung unſerer Stelle einen Einfluß ausgeübt haben mag — beſonders in den neueren Sprachen. Cicero fil. ad Tiron. epp. ad diversos l. XVI. ep. 21.: quare quod polliceris, te buccinatorem fore existimationis meae, wozu Manutius: qui quasi buccina canens divulgas laudes meas, mit dem Bemerken, daß Cicero der Vater in der Rede pro Archia ſtatt deſſen praeco geſagt habe. Prudent., contra Symm. l. II. v. 68.: talia principibus dicta interfantibus, ille persequitur, magnisque tubam concentibus inflat (eine aus dem Rhetor Sidonius ep. l. IV. ep. 3. von Einigen angeführte Stelle gehört nicht hieher, überdies iſt die Lesart verdorben). Achilles Tatius l. VIII. p. 507.: *αὕτη δὲ οὐχ ὑπὸ σάλπιγγι μόνον ἀλλὰ καὶ κήρυκι μοιχεύεται.* Demoſth. I. contra Aristogit. ed. Reiske, T. I. 797.: *καὶ ἃ τῶν ἄλλων τῶν ἠτυχηκότων ἕκαστος ἀψοφητὶ ποιεῖ, ταῦθ' οὗτος μονονοὺ κώδωνας ἐξαψάμενος διαπράττεται.* Hieron. ep. XXII. ad Eustoch. c. 32., wo er die verdorbenen Sitten der Chriſten ſeiner Zeit ſchildert: quum manum egenti porrexerint, buccinant. Quum ad agapen vocaverint, praeco conducitur. Vidi nuper (nomen taceo, ne satyram putes) nobilissimam mulierum Romanarum in basilica beati Petri, semiviris antecedentibus, propria manu, quo religiosior putaretur, singulos nummos dispertire pauperibus, vgl. dial. c. Pelag. l. II. c. 10.: ad largiendum frustum panis et binos nummulos praeco conducitur, et extendentes manum huc illucque circumspicimus, quae si nullus viderit

contractior fit. Esto unus de mille inveniatur, qui ista non faciat. Constit. apost. l. 3. c. 14. heißt es unter der Aufschrift: *ὅτι οὐ δεῖ κομπάζειν* von den Wittwen: *ἡ μέντοι εὖ ποιοῦσα ἀποκρυψάτω τὸ οἰκεῖον ὄνομα, ὡς σοφὴ, μὴ σαλπίζουσα ἔμπροσθεν αὐτῆς.* Von Basilius führt Grotius den Ausspruch an: *τῆς εὐποιΐας σαλπιζομένης ὄφελος οὐδέν.* Im Deutschen vgl. die Redensart ausposaunen und an die große Glocke schlagen, im Englischen to sound one's own trumpet, to trumpet forth, im Französischen: faire quelque chose tambour battant, trompetter, im Ital. trompetar, bucinar. — Ist nun *σαλπίζειν* uneigentlich zu fassen, so ist das Verbum auch nicht von der Veranstaltung, von dem Thunlassen zu verstehen (so gerade mit *σαλπίζειν* 1 Sam. 13, 3.), wie Calov, Wolf, Baumg.-Cruſ. meinen, sondern von der eigenen That. Das *ἔμπροσθέν σου* ist malerisch — die Posaune mit ihrem Schalle geht der Person voran.

Eigenthümlich sind folgende zwei Erklärungen. Nach Stephan le Moyne Notae in varia sacra. Lugd. Bat. 1685. T. II. p. 73. soll Christus an die Gewohnheit der Scheinheiligen denken, welche die Almosen, die sie in die שׁוֹפָרוֹת — so wurden wegen der Aehnlichkeit der Form mit Posaunen (sie waren nämlich oben eng und unten weit, damit das Geld nicht wieder herausgenommen werden könnte, s. eine Abbildung in Reland de spoliis templi Hierosol. Traj. ad Rhen. 1716. p. 116.) jene dreizehn *γαζοφυλάκια* genannt, in welche man die Beisteuer zum Tempel warf — auf eine solche Weise hineinwarfen, daß der Klang den Beitrag bemerklich machte. Dieser Auffassung sind Hottinger, Deyling (observ. sacr. III. 175.), Schöttgen beigetreten. Gegen sie ist Folgendes. So viel wir wissen, war שׁוֹפָרוֹת nur der Name der zu den Tempelabgaben bestimmten Gefäße, wogegen die Armenbüchse den Namen קוּפָּה führte, und von der Form dieser ist nichts bekannt; sodann läßt sich nicht begreifen, wie mit Hülfe jener Form der שׁוֹפָרוֹת das Bemühen der Geber einem Geldstücke einen stärkeren Klang hätte mittheilen können, als

einem anderen: waren es Posaunen, die mit der breiten Oeffnung an dem Boden befestigt waren, so mußte Ein Geldstück so stark klingen, wie das andere. Auch wäre die Benennung *σαλπίζειν* für jenes Tönen (tinnire) unpassend gewesen, man würde vielmehr *κροτεῖν*, *κροτοθορυβεῖν* oder *ἠχεῖν* erwartet haben = צָלַל 1 Sam. 3, 11. 2 Kön. 21, 12. Endlich ist dagegen, daß sich dies doch nur auf die *συναγωγαί* und nicht auf die *ῥῦμαι* anwenden ließe. — Mehr Empfehlendes hat die Erkl., welche zuerst der gelehrte Iken aufstellte dissertt. philol.-theologicae I. diss. 21., an den sich Mich. und Christ. Fr. Schulz in d. Anm. zu Mich. anschlossen. Iken erläutert, wie bei den Alten die Diener der Isis und Kybele, Becken schlagend, Almosen forderten und ebenso nach den Reisebeschreibern persische und indische Mönche, womit zu vgl. Jahn's Archäologie I. 2. 340., Rosenm. altes und neues Morgenl. Th. V. S. 33. Wenn man nun *σαλπίζειν* transitiv nähme, ne patiaris tuba cani, so ergäbe sich die Ermahnung, nicht aus Ostentation zuzulassen, daß die Armen auf eine so geräuschvolle Weise die Almosen forderten. Gegen diese Erkl. spricht indeß 1) das aufrichtige Geständniß Ikens, nicht zeigen zu können, daß bei den Hebräern diese Sitte statt fand: ingenue fateor, me, licet non vulgari studio hanc in rem inquisiverim, quin et alios sive Christianos sive Judaeos sedulo consuluerim, nihil hactenus certi invenire potuisse. Doch stützt er sich nachher auf die von Lightf. beigebrachte Stelle aus der Jerusal. Gemara des cod. Demai fol. 23, 2., wo es heißt, daß die Almosensammler (גַּבָּרִיזִין) am Festtage nicht auf die Weise ausrufen, wie an anderen Tagen; hieraus, meint er, gehe doch hervor, daß nicht die Almosengebenden, sondern die Almosennehmenden sich der *σάλπιγξ* bedient haben. Allein einmal ist hier nicht von den Armen die Rede, sondern von den öffentlich bestellten Almosensammlern, denen das הַכְרִיז aufgetragen war, und dann ist es sehr die Frage, ob dieses הַכְרִיז mit Posaunenschall verbunden war, wie Iken annimmt. Ferner: jenes Musiciren der Armen (Mich.: „hielte Christus die Rede unter uns, so würde er sagen: laß nicht vor der Thür singen") ist im Orient

nicht etwas von den Almosengebern Veranstaltetes, sondern Freiwilliges, so daß Christus nicht sagen konnte: ne curato buccina cani, sondern hätte sagen müssen: *κώλυε τοὺς σαλπιζομένους*. Endlich hat auch diese Erkl. nur ihre Anwendung *ἐν ταῖς ῥύμαις*, aber nicht *ἐν ταῖς συναγωγαῖς*. — *Συναγωγή* ist indessen hier nicht von Allen in der Bed. Synagoge genommen worden, sondern Gr., Grot., nachher Elsner, Wolf, Kuin. u. s. w., nehmen es in der Bed. conciliabula, circuli hominum: es wurde entweder an Gesellschaften oder an die größeren sich auf den Straßen sammelnden Menschenhaufen gedacht. Allein sollte *ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις* hier in einem anderen Sinne stehen, als im 5ten V. *ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς γωνίαις τῶν πλατειῶν*? Wenngleich nun auch dort Mehrere es von zusammengelaufenen Volkshaufen oder Gesellschaften verstehen, so dürfte man doch dort noch weniger als hier Anstand nehmen, die Bed. Synagoge für die einzig richtige zu halten. Dazu kommt noch, daß, wenn von den Volkshaufen auf den Straßen die Rede wäre, (falls dafür überhaupt das Wort *συναγωγή* und nicht *ὄχλος* gebraucht worden wäre), es nicht heißen dürfte: *ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ ἐν ταῖς ῥύμαις* — wodurch auf einen zwiefachen Ort hingewiesen wird — sondern heißen müßte: *ἐν ταῖς συναγωγαῖς τῶν ῥυμῶν*. Endlich ist zu beachten, daß ja die Synagogen nachweislich, wie später auch die christlichen Kirchen, Orte der Almosensammlung waren, so daß, wenn bei den jüdischen Schriftstellern von derselben die Rede ist, sie gewöhnlich eingetheilt wird in die in den Synagogen und in die außer den Synagogen, s. Lightf., Vitringa de synag. vet. 3, 1, 13., Buxtorf de synag. c. XLIV. Aus eben dem Grunde, weil es heißt: in den Synagogen, und weil würklich in denselben die Almosensammlung statt fand, wird man hier auch nicht an das Almosengeben an die Armen, die sich vor den Synagogenthüren versammelten (Apg. 3, 3.), wie nachher später an den christlichen Kirchthüren (Bingham antiqq. ecclesiast. T. V. S. 273 ff.), zu denken haben. — *Ῥύμη* im maced. Dialekt für *στενωπός*; auch wenn es hier nicht, wie Luc.

14, 21., von *πλατεῖαι* verschieden seyn sollte, so sind im Orient — wie in allen alten und in allen südlichen Städten — die Straßen im Verhältniß zu den unsrigen ohnehin *στενωποί*, um die Sonne auszuschließen. In den engen Straßen fiel der Einzelne mehr in das Auge.

Der Gegensatz zu dem *δοξασθῆναι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων* liegt in K. 5, 16. — *Ἀπέχειν* (Luc. 6, 24. Phil. 4, 18.) entspricht unserem „weghaben"; dem Sinne nach ist es also ein Präter. „sie haben ihn bereits empfangen", so auch bei den Griechen *τὸν μισθὸν ἀπέχειν, τὸν καρπὸν ἀπέχειν*, s. Wyttenbach Plut. moral. ed. Lips. II. S. 124. Sie wollen nur vergängliches Menschenlob — das haben sie (Beng.). Nach einer Stelle, welche Cappellus aus dem rabb. Buche liber timoris anführt, wäre die Phrase auch rabbinisch, „wer sich einer Gesetzerfüllung rühmt" הוּא נֹטֵל שְׂכָרוֹ „der hat seinen Lohn hingenommen" — die gewöhnlichere Phrase im Talmud ist קַבְּלוּ עוֹלְמָם. Vgl. auch Luc. 16, 25.

V. 3. Um das Motiv der Rücksicht auf Menschen auszuschließen, werde die tiefste Verborgenheit erwählt, vgl. nachher V. 6. Die Voranstellung des *σοῦ* dürfte absichtlich den Gegensatz hervorheben. — Diese Verborgenheit ist in ansprechender parabolischer Redeweise ausgedrückt. Was steht in näherer Beziehung zu einander, als die Glieder des Leibes und vorzugsweise die zu einander gehörigen, die bei den Griechen und Lateinern *ἀδελφός* und frater, bei den Syrern ܚܒܪܐ (s. Xenoph. Memor. II. 3. 19. und Ges. thes. s. v. אָח) genannt werden? Die Rechte giebt den Almosen: soll nun die hier so nahe verwandte Linke nicht einmal davon wissen, so bezeichnet dieses in schöner Anschaulichkeit, wie auch nicht der nächste und vertrauteste Freund unter den Menschen, sondern allein der *πατὴρ οὐράνιος* Zeuge desselben seyn soll. Chrys.: *εἰ γὰρ οἷόν τέ ἐστι, φησὶ, καὶ σεαυτὸν ἀγνοῆσαι, περισπούδαστον ἔστω σοι τοῦτο, κἂν αὐτὰς δυνατὸν ᾖ τὰς διακονουμένας χεῖρας λαθεῖν.* Nach Paulus, auch Göthe = „ungezählt" von der Gewohnheit aus der Rechten in die Linke zu zählen. In der Sammlung ägyptischer Sprüchwörter, welche

aus Burckhardt's Papieren herausgegeben worden (Arabic Proverbs of the modern Egyptians, Lond. 1830.), findet sich S. 77. auch die Sentenz: يمينك ما تدرى عن شمالك „deine Rechte wisse nichts von der Linken"; aus der Hadiß oder Ueberlieferung von Muhammed bringt Burckh. die völlig entsprechende, aber auch wohl von den Christen entlehnte Sentenz bei رجل يمينه تصدّق بصدقة فلم تعلم شماله ما انفقت „beim Almosengeben soll die Linke nicht wissen, was die Rechte gegeben hat" *). Unter den Alten premiren Mehrere den sensus malus, welchen sonst die Linke hat; wie Aug. sagt, verstanden Mehrere darunter die infideles, Andere die mißgünstige Frau, der auct. op. imperf.: voluntas carnis semper Deo contraria, Aug. selbst, welchem Schöttgen folgt im griech. Lexikon: ipsa delectatio laudis, während die Rechte die intentio implendi praecepta divina bezeichnet, Zwingli: sinistra manus hypocrisis est, quae semper in benefaciendo accurrit. Eigenthümlich ist Luthers Auffassung; nach ihm ist es ein solches Geben der Rechten, bei welchem die Linke, weil sie nichts davon weiß, auch nicht sich ausstrecken kann, um sich durch Empfang der Ehre dafür zu entschädigen, „das heißt man Gebers Nehmers, wie die Kinder unter einander spotten".

V. 4. Was rein und allein im Hinblick auf Gott geschieht, wird auch von ihm des Lohnes nicht entbehren. Chrys.: *μέγα καὶ σεμνὸν αὐτῷ καθίζων θέατρον, καὶ ὅπερ ἐπιθυμεῖ, τοῦτο μετὰ πολλῆς αὐτῷ διδοὺς τῆς περιουσίας· τί γὰρ βούλει; φησίν· οὐχὶ θεατὰς ἔχειν τῶν γινομένων τινάς; ἰδοὺ τοίνυν ἔχεις, οὐχὶ ἀγγέλους καὶ ἀρχαγγέλους· ἀλλὰ τὸν τῶν ὅλων θεόν; εἰ δὲ καὶ ἀνθρώπους ἐπιθυμεῖς ἔχειν θεωροὺς, οὐδὲ ταύτης σε ἀποστερεῖ τῆς ἐπιθυμίας καιρῷ τῷ προσήκοντι..... ἂν δὲ σπουδάζῃς νῦν λανθάνειν, τότε σε αὐτὸς ὁ θεὸς ἀνακηρύξει*

*) Aecht hellenisch spricht dieselbe Idee, *ὅτι δεῖ τὴν δωρεὰν ἀκενοδόξως χαρίζεσθαι*, das griech. Sprüchwort aus: *αἱ χάριτες γυμναί*, s. bei Arsenius, Violetum ed. Walz, Stuttg. 1832. S. 33.

τῆς οἰκουμένης παρούσης ἁπάσης. — Zu βλέπων ist nicht das Obj. zu ergänzen τὰ ἐν τῷ κρυπτῷ, wie der Ar. Erp., Aeth., Grot., Kuin. hat, oder σὲ ἐν τῷ κρυπτῷ, wie Beza, sondern ἐν umfaßt die Bewegung und die Ruhe, Beng.: qui in occulto et est et videt — als allgemeines göttliches Prädikat. Αὐτός, welches in BKL u. a. fehlt und von Lachm., Tisch. getilgt ist, bildet, wenn es ächt, einen emphatischen Gegensatz zum Menschenlohn. — Ἐν τῷ φανερῷ. Am Gerichtstage wird selbst der im Innern verborgene Gedanke öffentlich (Röm. 2, 16. 1 Kor. 4, 5.), wie vielmehr die verborgene That — faktisch nämlich, d. h. in dem Gerichte über das Resultat der sittlichen Entwickelung, in welcher auch das einzelne Werk der Selbstverläugnung ein mitwürkendes Moment ist. Doch fehlt ἐν τῷ φανερῷ in BDZ, Vulg., Kopt., min. und patres, dieselben Zeugen lassen es V. 6. aus und eine noch größere Anzahl V. 18.; von Beng. wird es daher an allen drei Orten für verdächtig gehalten, von Lachm., Tischend. getilgt. Im Interesse des rhetorischen Nachdrucks möchte man es dem ἐν τῷ κρυπτῷ gegenüber erhalten wünschen, dem Sinne nach ist es indeß immer hinzuzudenken.

b) Warnung vor heuchlerischem und zugleich vor unwürdigem Beten (V. 5—15.).

V. 5. Das Gebet nahm bei den damaligen Juden unter den Tugendäußerungen eine noch hervorragendere Stelle ein als Almosen und Fasten. So heißt es in Gemara tr. Berachoth f. 32, 2. א"ר אליעזר גדולה תפלה יותר מעשים טובים „Groß ist das Gebet, sprach R. Elieser, größer, als gute Werke. Wer ist größer in guten Werken als Moses und doch wird ihm der Lohn für sein Gebet 5 Mos. 3, 26. vergönnt, auf Pisga das gelobte Land zu sehen (V. 27.)." Immermehr hatte indeß in der Periode des sinkenden Hebraismus das Gebet einen mechanischen Charakter angenommen. Dreimal wurde das tägliche Gebet wiederholt, um 9. 12. und 3 Uhr, in den Synagogen versammelte man sich dazu am Sabbath, Montag und Donnerstag. Der rechte Beter brachte darauf wohl 9 Stunden

des Tages zu. Die Mischna tr. Berachoth 5, 1. stellt auf: חסידים הראשנים היו שהיו שעה אחת ומתפללין כדי שיכוונו לאביהם שבשמים „die alten Frommen warteten eine Stunde, um sich hinzurichten zu ihrem Vater im Himmel." Hiezu die Gemara f. 32, 2. תנו רבנן חסידים הראשנים היו שהיו שעה אחת ומתפללים שעה אחת וחוזרין ושוהין שעה אחת וכו׳ מאחר ששוהין תשעה שעות ביום בתפלתן תורתן היאך משמרת ומלאכתן האך מעשית אלא מתוך שחסידים הם תורתם משתמרת ומלאכתן מתברכת „Es lehren die Rabbinen, daß die früheren Frommen eine Stunde warteten und beteten eine Stunde und wieder warteten eine Stunde. Wenn sie nun 9 Stunden des Tages bei ihrem Gebet verweilten, wie wurde ihre Lehre bewahrt und ihre Arbeit gethan? Aber weil sie Fromme waren, wurde ihre Lehre (im Gedächtniß) bewahrt und ihre Arbeit gesegnet" *). Zahllos sind die Gebetssprüche, welche die Mischna tr. Berachoth (Surenh. T. I. S. 31.) bei allen möglichen Eventualitäten vorschreibt und deren nach R. Gamaliel (Berachoth 4, 3.) wenigstens 18 täglich zu beten — bei Kometen, Regen, Blitz, Sturm, beim Anblick von Meeren und Flüssen, von Oertern, wo Wunder geschehen, wo der Götzendienst ausgerottet worden, bei einer guten Nachricht, dem Gebrauch eines anderen Hausraths, beim Eingang in eine befestigte Stadt und beim Ausgange u. s. w. Zwar sind es hier nur Musaphim (Zusatzgebete), d. i. kurze Lobsprüche, die verlangt werden, aber das lange Beten galt als Vorzug Matth. 23, 13. (Lightf. z. d. St. Wettst. zu 6, 7.). Auch ging man nicht bloß zum öffentlichen Gebet in die Synagoge, sondern wie die kath. Christen, zu Privatgebeten jeder Art, denen man besondere Kraft wünschte, besonders zu den 18 Musaphim: die Synagogengebete galten als erhörlicher (Wagenseil Sota S. 605.). Auf den Straßen wurden namentlich die Gebete verrichtet, wenn die Gebetszeit gerade eintrat; wer auf dem Esel ritt, sollte herab-

*) Wie Lightf. S. 294. auf die Stelle verweist, ohne sie mitzutheilen, ließe sich glauben, als wäre der ursprüngliche Zweck jenes Pausirens nur hypokritisch gewesen, um die Sache in die Länge zu ziehen: die St. der Mischna zeigt aber, daß damit eigentlich die Vertiefung in das Gebet beabsichtigt war.

steigen: so groß sollte die Intention im Gebet seyn, daß, auch wenn ein König grüßte, man nicht danken sollte und wenn eine Schlange sich um den Fuß wand, nicht abbrechen (Berachoth 5, 1.). Die Gebete wurden stehend, mit dem Gesicht nach dem Tempel gekehrt, gehalten.

Statt des Sing. *προσευχῇ, οὐκ ἔσῃ* liest nach BZ und mehreren Ueberss. Lachm., Tisch. den Plural. Es ist wahr, daß der Sing. durch den vorangehenden und den nachfolgenden Sing. entstanden seyn kann, wiewohl auch der paränetische Gebrauch des Spruchs unter den Christen den Plural herbeiführen konnte. Die Stellung beim Beten war stehend (Maim. constit. de precat. c. 5, 2.), Marc. 11, 25.: *ἑστῶτες*, daher nicht = *ὄντες*, so daß es mit der Ortsbestimmung zu verbinden wäre (Beza, Castell., Pric., Hammond), sondern als charakterisirende Nebenbestimmung, mit *προσεύχεσθαι* zu verbinden, wie bei Mark. So betete auch die alte Kirche, Cyprian: quando stamus ad orationem. Im Kuran Sure 5. V. 8. اذا قمتم الى الصلوة „wenn ihr zum Gebete steht" **). Die Stellung diente demnach dazu, die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen, und wird aus diesem Grunde von Christo hervorgehoben. Das Beten auf der Straße erklärt sich theils aus der Verpflichtung, der bestimmten Gebetsstunde zu genügen, wie auch bei den Muhammedanern (Olear. Itiner. Pers. S. 683.). Die *γωνίαι τῶν πλατειῶν* sind die hervorspringenden Ecken, wo zwei Wege zusammenkommen, wo man also von vielen Leuten gesehen wird, mithin entsprechend dem *διέξοδος τῶν ὁδῶν* Matth. 22, 9., in triviis; so heißt es von der Hure Sprüchw. 7, 12.: „sie stellt an jeder Straßenecke nach." Singulärerweise denkt der auctor op. imperf. an eingebogene Winkel, wo sie sich verstecken konnten, ut ne, si in plateis oraverint, quasi simulatores religionis vituperarentur, sed in angulis, ut videantur abscondite orare — astuta vanitas. Ueber das Beten in

*) Vgl. Lakemacher de ritibus formulisque precum Pharis. Observ. philol. P. VII. S. 97. Bei Michaelis ritualia quaedam cod. sacri ex Alcorano illustrata. Halis 1739. (in Pott. Sylloge diss. T. II.).

den Synagogen soll an sich kein Tadel ausgesprochen werden. Theoph.: *οὐ γὰρ βλάπτει ὁ τόπος, ἀλλὰ ὁ τρόπος καὶ ὁ σκοπός.* Wenn Erasmus, Beza, Hammond, Elsner auch hier, wie V. 2., an zusammengelaufene Volkshaufen auf der Straße denken wollen, so ist dies hier noch unzulässiger: die heuchlerische Unverschämtheit würde nicht in ihrem Interesse gehandelt haben, sich gerade mitten im Volksgedränge Aufmerksamkeit verschaffen zu wollen. — *Φιλεῖν* mit dem folg. Infin. verbunden — und ebenso *ἀγαπᾶν* — bildet den Adverbialbegriff des Gernethuns, wie es Luther hier aufgefaßt hat, ebenso לְ אָהַב, חָפֵץ לְ, vgl. LXX. Jes. 56, 10. Jer. 14, 10. Hos. 12, 8., im N. T. Matth. 23, 6. Dieser Begriff des Gernethuns geht unter Umständen in den des Pflegens über, wie auch wir etwa sagen: „von Verleumdungen setzt sich gern wenigstens etwas fest", so im Griechischen vorzüglich *φιλεῖν*, — auch *ἀγαπᾶν* und *ἐρᾶν* — im Sinne von *εἰωθέναι, ἔθος ἔχειν* von den Scholiasten erklärt (s. Irmisch, Excurs. ad Herold. I. 2, 8, T. I. p. 800.), mit dem Inf. und dem Particip. Xenophon de mag. equit. c. 7. §. 9. *φιλοῦσι δέ πως στρατιῶται, ὅσῳ ἂν πλείους ὦσι, τοσούτῳ πλείω ἁμαρτάνειν.* Aristoteles oecon. 2. *τοὺς Λυκίους ὁρῶν ἀγαπῶντας τρίχωμα φέρειν.* Bei den Lat. häufig so amare. Horaz: aurum perrumpere amat saxa. So hat Er. hier solent übersetzt (d. holländ. Uebers. zy pleegen gaarne). Ob aber auch bei den Hellenisten die Bed. des gern etwas thun in die des Pflegens abgeschwächt wurde? Matth. 23, 6. übersetzt man gewiß *φιλεῖν* richtiger delectari, vgl. *θέλειν* Marc. 12, 38. Luc. 20, 46. Luther's Uebers. ist daher vorzuziehen. — *Ὅπως φανῶσι*, weiter unten V. 16. *ὅπως φανῶσι νηστεύοντες.* Es ist nicht mit der Vulg., Luth. und anderen Uebersf. mit dem Passiv zu übersetzen, der Aor. 2. pass. *ἐφάνη* hat wie sonst die mediale Bedeutung, Beza: ut conspicui sint „damit sie in die Augen fallen." — Gewichtvoll fällt in das Ohr das: „Menschenlohn wollten sie, den haben sie, und — nichts mehr"!

V. 6. Die Vermeidung des Menschenauges wird auf konkret versinnlichende Weise ausgedrückt. Die morgenlän-

dischen Häuser hatten früher und haben noch jetzt Obergemächer, עֲלִיָּה, welche zu besonderen Zwecken bestimmt sind; sie dienten zu Vorrathskammern, zur Beherbergung von Fremden, zu religiösen Meditationen und Disputationen (so öfter im Talmud), oder auch zum Gebet, wie häufig in der Apg. s. Faber Archäologie der Hebräer, Th. 1. S. 442. Jenes Obergemach heißt im N. T. ὑπερῷον, hier steht das allgemeinere ταμιεῖον oder ταμεῖον, wobei an jenes Obergemach gedacht ist, welches eben vom gewöhnlichen Gebrauche abgeschlossen war. Zur Verstärkung wird hier nun noch der Verschluß desselben empfohlen. Dem Mißbrauch der Stelle gegen den Segen des öffentlichen Gottesdienstes, tritt der andere wider die sog. Conventikel gegenüber: beiderlei Anwendung wird durch den Zweck der Ermahnung ausgeschlossen. — Orig., Hilar., Aug. allegorisch: Quae sunt ista cubicula nisi ipsa corda, quae in Ps. 4, 5. etiam significantur. Claudendum est ostium, i. e. carnali sensui resistendum, ut oratio spiritalis dirigatur ad Patrem. — Was im ausschließlichen Hinblick auf Gott gethan ist, wird auch bei ihm des Lohnes nicht verfehlen.

V. 7. Der Uebergang von dem scheinheiligen Gebet zum battologischen war ganz nahe gelegt: wie gezeigt, stand das μακρὰ προσεύχεσθαι (Mtth. 23, 14.) selbst im Dienste der Scheinheiligkeit. Um so weniger darf V. 7. 8. als diesem Texte fremdartig angesehen werden (s. Einl. S. 26.). B.-Cruſ.: „vorher war die Rede davon, wie sie Menschen, hier, wie sie Gott zu täuschen suchten.“

Streitig ist die Bed. des βαττολογεῖν gewesen. Wir haben die Bed. desselben theils der πολυλογία, theils dem Zusammenhange zu entnehmen*). Es wurde zuerst unter-

*) Zahlreich sind die philologischen und antiquarischen Forschungen über den Ausdruck: Heinr. Stephan. im Thes., Dan. Heinsius exercitt. sacr. Lugd. Bat. 1639. p. 30., Cl. Salmasius de foen. trapez. Lugd. Bat. 1690. p. 795., Is. Casaubonus exercitt. Anti-Baronianae, Francof. 1615. excercit. 14. p. 235., Balth. Stollberg im thes. theol.-philol. Amst. 1702. T. II. p. 112., Joh. Schaller im thes. nov. theol.-philol. Amstelod. 1732. T. II. p. 183., Guil. Saldeni otia theolog. Amstel. 1684. p. 579., Joh. Sauberti opera posth. Altd. 1604. p. 70.,

ſucht, ob das Wort von dem Eigennamen *Βάττος* abzuleiten ſei, oder ob es Onomatopoetikon ſei, wie *βατταρίζω* (welches Einige indeß auch auf einen *Βάττος* zurückführen), *βαβάκτης*, *βαττολάλος* (welches das gloss. Philox. hat), vgl. auch den Spottnamen des Demoſthenes *βάτταλος* mit Anſpielung auf ſein Stottern (vgl. Schäfer appar. ad Demosth. I. 175.). Nach dem Vorgange von Voſſius instit. orat. l. V. c. 5. und Salmaſius de foen. trapez. S. 796., wird jetzt allgemein das Letztere angenommen. Auch hat die Tradition in einer ihrer Formen ſchon beide Ableitungen verbunden, denn nach der einen Form der Tradition hieß jener Battus früher Ariſtoteles und erhielt den andern Namen erſt von der Pythia eben wegen ſeines Stammelns, ſ. Hemſterh. zu Ariſtoph. Plutus v. 926.*). Aeltere Exegeten nahmen eine vox hybrida an und gingen auf das hebräiſche בָּטָא effutivit zurück. Möglich wäre dies, daß ſich Chriſtus in der Landesſprache des Wortes בָּטָה bedient, wovon häufig im Rabb. בְּטוּי futilitas, temeritas in loquendo, und daß eben dadurch der Ueberſ. auf die Wahl des ſeltenen griechiſchen Wortes geleitet worden**). Es findet ſich daſſelbe nämlich bis jetzt außer den Gloſſarien nur an der einzigen Stelle bei Simplicius in Epict. enchirid. c. 37. S. 212.***). Bei Sim-

---

Corn. Adami observatt. philol.-theolog. Gron. 1710. p. 108., Selden, de Diis syriis Lips. 1662. proleg. c. III., Deyling Observv. sacrae III. p. 208., Olearius Observ. in Matth. Obs. XIX., Joh. D. Michaelis comment. de battologia 1753., Herder Erläuterung des N. T. aus einer morgenl. Quelle S. 109.

*) Herder beginnt ſeine Unterſuchung: „die gelehrten Erklärer haben's zu verantworten, daß ſie über das Wort ſo erſchrecklich battologirt haben". Seine eigene Entdeckung aber? — daß das Wort aus der Zendſprache entlehnt ſei (!).

**) Die von der Londoner Geſellſchaft zur Bekehrung der Juden veranſtaltete hebr. Ueberſetzung des N. T., welche gewöhnlich zu ſteif iſt, hat hier לֹא תְשַׁנּוּ דִבְרֵי חִנָּם. Hebräiſcher die 1831 veranſtaltete und bei Baxter erſchienene: (שִׂפְתֵיכֶם) אַל תַּרְבּוּ לְבַטֵּא בְּשִׂפָתֶיךָ.

***) Hiezu würde, nach der Anführung Schallers u. A., noch eine Stelle aus Plautus hinzukommen: paucis verbis rem divinam facito, centies idem dicere est *battologeîn*. Allein durch ein ſonderbares

plicius ist *βαττολογία* deutlich so viel als *πολυλογία*. *Βαττολάλος* wird Gloss. Philoxeni, ed. Labb. Par. 1679. S. 35. garrulus erklärt, und *βατταρίζειν* bei Lukian, Dio Chrysost., Themistius (s. Wettst.) umfaßt das ohne Ordnung und thöricht sprechen. In einer St. bei Theod. Opp. V. p. 47. stehen parallel *βατταρισμοί* und *τὰ ἀτημελῶς εἰρημένα*. Die Glossatoren geben von *βάττος* zuerst die Bed. *ἰσχνόφωνος, μογιλάλος*, und von *βαττολογία*: *μόγις λαλεῖν* (Etym. M.), sodann die Bed. *πολυλογία* (Suidas) und endlich *φλυαρία, ἀργολογία, ἀκυρολογία* (Hesych., Alberti Gloss.); diese drei Bedd. gehen auch in einander über, denn der Stammelnde wiederholt dasselbe, spricht also viel und spricht ungeschickt. Theoph. macht zwar den Unterschied, daß nur *βαττολογία* = *φλυαρία, βατταρισμός* dagegen *ἡ ἄναρθρος φωνή*, allein dieser Unterschied fand, wie sich zeigen läßt, im Sprachgebr. nicht Statt.

Es ist nun für den Sinn nicht gleichgültig, ob an dieser Stelle nur das Vielsprechen hervorgehoben wird oder das Beten um Ungehöriges, Unwürdiges. Namentlich bei griechischen Vätern, bei denen wohl die Vergleichung dieses Ausspruches mit V. 32. starken Einfluß hatte, tritt der Begriff des Vielsprechens ganz zurück, dagegen wird der Begriff des Betens um Unwürdiges und Ungehöriges hervorgehoben. Gregor von Nyssa (in der Einleitung zur Erkl. der oratio domin. ed. Par. T. I. p. 717.): *ἄξιον ἐξετάσαι, τί σημαίνει τῆς βαττολογίας τὸ ῥῆμα... δοκεῖ τοίνυν μοι σωφρονίζειν τὴν χαυνότητα τῆς διανοίας καὶ συστέλλειν τῶν ταῖς ματαίαις ἐπιθυμίαις ἐμβαθυνόντων, καὶ διὰ τοῦτο τὴν ξένην ταύτην τῆς λέξεως καινοτομίαν ἐξευρηκέναι**), *ἐπὶ ἐλέγχῳ*

Versehen ist der letzte Satz dem Plautus zugeschrieben worden, während er Worte des Grotius enthält, die Grotius, nachdem er die Worte des Plautus angeführt, hinzusetzt. Die ersteren Worte finden sich im Poenulus, act. 1. sc. 2. v. 196.

*) Wenn dieser Kirchenvater von neuen Worten spricht, welche die Evv. erfunden, wie hier, so hat man dies nicht immer streng zu neh-

τῆς ἀνοίας τῶν περὶ τὰ ἀνωφελῆ τε καὶ μάταια ταῖς ἐπιθυμίαις διαχεομένων· ὁ γὰρ ἔμφρων τε καὶ συνετὸς καὶ πρὸς τὸ χρήσιμον βλέπων λόγος, κυρίως λέγεται λόγος· ὁ δὲ ταῖς ἀνυπάρκτοις ἐπιθυμίαις διὰ τῆς ἀνυποστάτου ἡδονῆς ἐπιχεόμενος οὐκ ἔστι λόγος, ἀλλὰ βαττολογία· ὡς ἄν τις Ἑλληνικώτερον ἑρμηνεύων εἴποι τὸν νοῦν, φλυαρία καὶ λῆρος καὶ φλήναφος, καὶ εἴ τι ἄλλο τῆς τοιαύτης σημασίας. Basilius führt unsern Ausspruch in der Erkl. von Jes. 1, 15.: καὶ ἐὰν πληθύνητε τὴν δέησιν, οὐκ εἰσακούσομαι an, und bezieht in beiden Aussprüchen, in dem alttest. und in dem neutest., das Vielsprechen auf das Bitten um die (vielerlei) σωματικά und ἐπίγεια, mit Vergleichung von Sprüchw. 10, 19.: ἐκ πολυλογίας οὐκ ἐκφεύξῃ ἁμαρτίαν, welchem er dann ebenfalls sinnig gegenüberstellt Ps. 27, 4. μίαν ἠτησάμην παρὰ κυρίου, ταύτην ἐκζητήσω, τὸ κατοικεῖν με ἐν οἴκῳ κυρίου (Opp. T. I. S. 408.). Im Wesentlichen ebenso war auch schon von Orig. (περὶ εὐχῆς T. I. S. 330.) und von Chrys. das Wort gefaßt worden. Orig. beginnt seine Erörterung mit dem Gegensatze: μὴ βαττολογήσωμεν, ἀλλὰ θεολογήσωμεν*), und setzt hinzu: βαττολογοῦμεν δὲ, ὅτε μὴ μωμοσκοποῦντες ἑαυτοὺς, ἢ τοὺς ἀναπεμπομένους τῆς εὐχῆς λόγους, λέγομεν τὰ διεφθαρμένα ἔργα, ἢ λόγους, ἢ νοήματα ταπεινὰ τυγχάνοντα κτλ. Dasselbe sage auch πολυλογεῖν, denn das Gute sei nur Eines. Chrys.: die βαττολογία sei zunächst die φλυαρία, οἷον ὅταν τὰ μὴ προσήκοντα αἰτῶμεν παρὰ τοῦ θεοῦ, δυναστείας καὶ δόξας... καὶ ἁπλῶς τὰ μηδὲν ἡμῖν διαφέροντα — μετὰ δὲ τούτων, setzt er dann noch hinzu: do-

---

men, als ob dieselben würklich nicht im Umfange des griech. Sprachgebietes vorkämen. Gregor bezeichnet so in der Rede über 1 Kor. 15, 28. T. II. S. 19. auch als καινοτομία λέξεως das paulinische περπερεύεσθαι 1 Kor. 13, 4. und ἐριθεία, welche Worte doch im Sprachgebr. gar nicht so selten waren, s. meine Beiträge zur Spracherkl. des N. T. S. 27.

*) Θεολογεῖν hat hier die im kirchl. Sprachgebr. verbreitete Bed.: Deum laudibus celebrare, s. Euf. Hist. eccl. l. X. c. 3. und Montf. zu Athan. Opp. in indice s. h. v.

κεῖ μοι κελεύειν ἐνταῦθα μηδὲ μακρὰς ποιεῖσθαι τὰς εὐχάς. So auch Theoph. und Euth. Dieser Auffassung nähern sich der äthiop. und pers. Ueberss.: „sprechet nicht Ungehöriges". Dagegen nehmen bei weitem die meisten Ueberss. *βαττολογία* durchaus = *πολυλογία*. So der Syrer mit seinem vielbesprochenen *) ܠܐ ܬܣܓܘܢ ܒܡܠܬܟ, die Vulg. und der Araber haben: nolite multum loqui, Ulphilas: filuvaurdjaith (viele Worte machen), Luther: plappern, die englische Ueberss.: eitle Wiederholungen machen u. s. w. Auch fast alle Erklärer beschränken *βαττολογία* auf das wortreiche Beten. Zwingli: sine verbositate, multa jacula simul emissa tardius volant, pennis impedita, unum solum velocius scopum attingit. Nur Einige machen eine Ausnahme. Nach Casaub. liegen zwei vitia in dem *βαττολογεῖν*: repetitio eorundem verborum und multiloquium, ebenso Grotius. Baronius, gegen den er streitet, hatte, um die Rosenkränze u. s. w. in seiner Kirche nicht preis geben zu dürfen, bemerkt, *βαττολογία* sei nicht gleich *πολυλογία*, sondern bezeichne die *φλυαρία*, worauf der Gegner richtig erwiedert, daß doch gleich nachher auch die Erwähnung der *πολυλογία* folge. Wie Basilius faßt den Begriff Salmasius. Die Heiden, sagt er, beteten um alle möglichen irdischen Güter und Genüsse, und insofern schließt das *βαττολογεῖν*

*) S. Casaub.: Exercit. Anti-Baron. l. XIV. S. 236., Nik. Fuller Miscell. sacra. Lond. 1617. l. 2. c. 16., Ludw. de Dieu Critica sacra. Amst. 1693. S. 327. Das Wort ܒܛܛ ist ohne Zweifel dasselbe, welches im Targum von Ps. 31, 19. vorkommt, und sehr häufig im Rabbinischen in der Bedeutung verschließen. Dies wird dadurch außer Zweifel gesetzt, daß ܐܒܛ, welches von Castellus unter den Stamm ܒܛܛ zu bringen war, in der syr. Ueberss. von Ps. 38, 14. für אִלֵּם gebraucht ist; da aber auch der Stammelnde den Mund nicht recht öffnen kann, so hat es auch die Bed. blaesus erhalten, welche die gewöhnliche ist. Der Syrer hat mithin gerade das Wort gebraucht, welches der ersten Bed. von *βαττολογεῖν* entspricht; ob dann auch im Syrischen ܒܛܛ im weitern Sinne *πολυλογεῖν* bedeutet habe, ist nicht sicher.

auch das Bitten um das Eitle in sich. Manche, wie Chemnitz, verbinden diese Beziehung mit den beiden von Casaub. angegebenen Bedd. —

Was zu jener Auffassung des Wortes, die sich bei den griechischen Vätern und bei Salmasius findet, vorzüglich Veranlassung gegeben, ist V. 8. und V. 32. In der letzteren St. heißt es, der Jünger Christi solle nicht, wie die Heiden, um das Irdische sorgen, da ja sein himmlischer Vater wisse, daß er es bedürfe, und so wird auch hier V. 8. der Gegensatz in dem Sinne genommen: „ihr braucht Gott nicht eure vielen irdischen Bedürfnisse einzeln aufzuzählen, da er ja weiß, wessen ihr bedürfet". Wenngleich sich nun diese Fassung in einiger Rücksicht empfiehlt, so liegt doch viel mehr die folgende im Zusammenhange begründet: das γάρ nach δοκοῦσιν giebt den Grund an, warum bei den Heiden die Battologie stattfindet; dieser ist, weil sie durch die Menge der Worte Gott zur Erhörung glauben nöthigen zu können. Ganz im Sinne der alten Welt und der hier gerügten Ansicht entsprechend nennt Polybius hist. l. XIX. c. 29. das viele Bitten der Heiden ein μαγγανεύειν πρὸς τοὺς θεούς, sonst ἀποκναίειν, καταδυσωπεῖν τοὺς θεούς, bei den Lateinern fatigare, lassare, obtundere Deos. Aus diesem Gegensatze ergiebt sich nun mit Nothwendigkeit, daß βαττολογεῖν vorzugsweise den Sinn von πολυλογεῖν haben müsse, wenngleich sich daran — wie dies in der Natur der Sache liegt — Nebenbegriffe anschließen können wie der des φλυαρεῖν, ὑθλεῖν. Demnach wird auch V. 8. in diesem Zusammenhange genommen werden müssen, der sich auch insofern vor dem vorher angegebenen empfiehlt, als das πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν dadurch motivirt wird: „wer mein Jünger ist, muß nicht glauben, daß Gott durch die Gebete erst erführe, was der Mensch bedarf, und daher ist auch nicht nöthig, es ihm weitläufig vorzuerzählen oder vielfach zu wiederholen, um auf diese Weise zu bewürken, daß er endlich die Gebete erhöre. Bei dem rechten Beter waltet ein kindliches Zutrauen ob, welches in wenigen, aber daher auch inhaltsschweren Worten also bittet, wie V. 9—13. es darstellt". Nach dieser Fassung wird denn

βαττολογεῖν am eheſten mit Luth. zu überſetzen ſeyn „plappern", oder mit Beza: blaterare, nur daß durch das hinzugeſetzte eadem der Umfang des Wortes mehr als recht eingeſchränkt wird. — Nicht alſo dagegen iſt das Wort des Herrn gerichtet, wiederholt und häufig zu beten, aber auch nicht dagegen, lange zu beten, ſobald nur die Menge der Worte der Ausdruck des Gemüthes iſt, in welchem Falle dann das Wort des Philemon Anwendung hat (Philemonis reliquiae, ed. Meinecke S. 398.): *Τὸν μὲν λέγοντα τῶν δεόντων μηδὲ ἓν | μακρὸν νόμιζε, κἂν δὺ' εἴπῃ συλλαβάς· | τὸν δ' εὖ λέγοντα μὴ νόμιζ' εἶναι μακρὸν, | μηδ' ἂν σφόδρ' εἴπῃ πολλὰ καὶ πολύν χρόνον.* Vortrefflich ſagt Aug. in ep. 121. ad Dioscor.: multum loqui in precando est rem necessariam superfluis agere verbis, multum autem precari est ad eum, quem precamur, diuturna et pia cordis excitatione pulsare, nam plerumque hoc negotium plus gemitibus, quam sermonibus agitur*). Vgl. in praktiſcher Beziehung noch die ſchönen Worte von Luther und von Chemnitz.

Was das *ὥσπερ οἱ ἐθνικοί* betrifft, ſo verhält es ſich hier damit nicht ganz, wie K. 5, 47. Indem dort die Heiden als Repräſentanten der egoiſtiſchen Liebe aufgeführt werden, verſetzt ſich Chriſtus auf den phariſäiſchen Standpunkt; hier dagegen, wie auch V. 32., wird auf eine Verirrung hingewieſen, welche in der That dem Heiden eigenthümlich war. Wie ſchon vorher angedeutet wurde, wie Matth. 23, 14. ausdrücklich bezeugt und unſere Stelle ſelbſt vorausſetzen läßt, ſo war allerdings auch bei der phariſ. Partei und ihren Anhängern das lange Beten häufig genug, wiewohl, was die Zahl der Belege betrifft, es deren viel mehr giebt, welche wie ſchon Pred. 5, 1. Sir. 7, 14. die inhaltsvolle Kürze empfehlen (ſ. die zahlreichen, z. Th. trefflichen Ausſprüche bei Grot., Druſius, Schöttg., Buxtorf Florileg. S. 280., Scheid bei Meuſchen N.T. e Talm. illustr. S. 68.), als der entgegengeſetzt lautenden.

*) Es ergiebt ſich hieraus auch, daß, richtig gefaßt, Luc. 18, 2. mit vorliegendem Ausſpruche nicht in Widerſpruch ſteht.

Zuweilen treten die einen den anderen schroff entgegen. Gemara Berachoth f. 32, 2. heißt es: R. Chanina sagt: כל המאריך בתפלתו אין תפלתו מחוזרת ריקם „wer sein Gebet lang macht, zu dem kommt es nicht leer zurück". R. Jochanan dagegen spricht: כל המאריך תפלתו סוף בא לידי כאב לב „wer lange betet, geräth am Ende in Herzensbetrübniß". Die Gemara beschränkt das letztere darauf, wenn er es lang macht, ohne auf Erhörung zu hoffen. Bei den spätern Juden mag die Polylogie sich sehr vermehrt haben. Maimon. spricht More Nevoch. 1, 59. ähnlich wie Christus von solchen Thoren, welche Gott durch viele Worte überreden zu können meinen. Saubert a. a. O. S. 71. spricht von Juden, welche die letzte Sylbe des Worts אֶחָד aus 5 Mos. 6, 4. beim Sabbath-Abendgebet eine halbe Stunde lang zu rufen pflegten. — Eigentlich ist die Polylogie des Gebets bei den Heiden besonders zu Hause, und zwar (vgl. Casaub. zu der St.) in zwiefacher Form: nämlich als *διπλασιολογία*, *κυκλοπορεία*, *ταυτολογία* und als *πολυλογία* im engern Sinne. Zuvörderst wurde der Heide zur *στωμυλία* in seinen Gebeten durch die Menge seiner Götter verleitet. Um der Erhörung gewiß zu seyn, genügte es dem Hellenen nicht, von seinen 30,000 Göttern — so viele zählt Hesiodus oper. et dies. v. 250. — Einen anzurufen, er führte häufig einen ganzen Chorus derselben auf. So heißt es von der mauritanischen Priesterin in der Aeneide l. IV. v. 510. per centum tonat ore Deos Erebumque Chaosque etc., s. Heyne. Dazu kam die Unzahl der *ἐπωνυμίαι* der Götter, die bei feierlichem Gebete aufgezählt werden mußten, vgl. Plato de republ. 3, 394. A.: *πολλὰ τῷ Ἀπόλλωνι εὔχετο, τάς τε ἐπωνυμίας τοῦ θεοῦ ἀνακαλῶν*, wie solche Aufzählungen namentlich aus den orphischen Hymnen bekannt sind, und auch von Lukian im Timon c. 1. verspottet werden. Ob jedoch die Polylogie der heidnischen Gebete von dieser Seite aus den Juden und dem Erlöser selbst bekannt gewesen sei, ist die Frage. Dagegen war wohl auch unter den Juden allgemein die recitative Gebetform der Heiden bekannt, welche selbst dem, der die Sprache nicht verstand, auffiel, wie noch jetzt das

auf den Straßen Italiens von büßenden Schaaren in unzähligen Wiederholungen hergesungene Ave Maria. Das älteste Beispiel dieser endlosen Wiederholungen einer und derselben Formel finden wir 1 Kön. 18, 26., wo die Baalspriester einen halben Tag lang rufen: Baal, erhöre uns! dann im N. T. A. G. 19, 34., wo das ephesische Volk zwei Stunden lang ruft: groß ist die Diana der Epheser. Bei Terenz Heautont. V. 1. V. 6 ff. heißt es: ohe! jam desine deos, uxor, gratulando (danken) obtundere .. illos tuo ex ingenio judicas, ut nihil credas intelligere, nisi idem dictum est centies*). Besonders häufig ist diese Repetition bei indischen und muhammedanischen Mönchen, von denen jene Tage lang die heilige Sylbe Um ausrufen, und diese so lange im Kreise sich drehend das هُوَ Er! oder اللّٰه Gott sagen, bis sie schwindelnd hinsinken**). Wir sahen aber, daß diese Bed. der *διπλασιολογία*, *κυκλοποφεία* der ursprünglichen Bed. von *βαττολογεῖν*, stammeln, am nächsten liegt, indem der Stammelnde zunächst dieselben Worte wiederholt, und daher viele Worte redet. Gerade derjenige Mißbrauch des Gebetes also, den Christus hier

*) Die Commentatoren führen hier fast allgemein als Beispiel der Battologie die Stellen aus Lampridius und Trebonius Pollio an, wo die Senatusconsulte mit der Angabe berichtet werden, es sei sexagies gerufen worden: Auguste Claudi, dii te nobis praestent, quadragies: principem te semper optavimus, quinquies: tu nos a Palmyrenis vindica etc. s. Trebellius vita Claudii c. 4. Allein erstens sind dies bürgerliche Zurufungen und nicht religiöse, sodann gehörte gerade diese Art der Abstimmungen zu den Formen des späteren römischen und byzantinischen Hofes. Diese acclamationes wurden förmlich, nebst der Zahl, wie oft sie von den verschiedenen Parteien gerufen worden, von einem öffentlichen Secretair registrirt, daher auch der Name *ἄκτα* und *ἀκτολογία*. Vgl. Constantin Porphyrog. hist. l. I. c. 38—40. S. 114 ff. Casaub. ad Vulcat. Gall. in Avid. Cass. c. 13., Reiske und Leich zu Constantin Porphyr. Ceremoniale, ed. Lips. S 27.

**) Auf den höchsten Gipfel getrieben findet sich die Battologie unter den Muhammedanern. Olearius in der persischen Reise erzählt von einem Perser in Schammachia, der so laut und so lange betete, bis ihm die Stimme versagte, der jedoch noch mit völlig erstorbener Stimme funfzig Mal den Namen Gottes geächzt. Vgl. die gründliche Schrift: Muhammedanus precans von Henning, Schleswig 1666. S. 14.

vorzugsweise vor Augen hat, hat in seiner eigenen Kirche das Bürgerrecht erhalten durch den Rosenkranz der katholischen Kirche, und gerade dasjenige Gebet, welches er der Battologie entgegengesetzt, ist im Dienste derselben am öftesten gemißbraucht worden. 150 Mal (oder 50 oder 63 Mal) wird das Ave Maria, und 15 Mal (oder 7 oder 5 Mal) das Vaterunser (patriloquia, wie man es nannte) nach dem Rosenkranze hergebetet. Vgl. die gelehrte Abh. gegen die Battologie in der christlichen Kirche de pseudo-precationibus, rosariis, litaniis etc. von Gisbert Voetius disput. selectae theol. T. III. S. 1022.

V. 8. Indem von Christo erklärt wird, daß nicht den Zweck das Gebet habe, Gott erst bekannt zu machen mit dem Gegenstande unseres Bedürfnisses, wird hiemit zugleich auf einen andern Zweck des Gebetes hingewiesen; doch darf dieser nicht äußerlich als ein durch die Reflexion gegebener bestimmt werden, wie hier schon Calv.: ut nosmet ipsos expergefaciamus ad eum quaerendum: er liegt vielmehr im Wesen des Gebetes selbst, welches nichts anderes ist als der lebendige Ausdruck unserer Gottbezogenheit. Und weil in der Lebendigkeit dieser Beziehung auf Gott sich der religiöse Werth des Menschen zu erkennen giebt, darum sind Gottes Gaben an das Gebet geknüpft.

Das Gebet des Herrn V. 9—13. (und als Anhang V. 14. 15.) *).

1) Die richtige Stellung und ursprüngliche Gestalt des Gebetes. 2) Die Absicht, in der es gegeben ist. 3) Die vorausgesetzten Quellen. 4) Zusammenhang und Gedankengang.

1) Die richtige Stellung und ursprüngliche Gestalt des Gebetes.

Wie das Gebet hier eingeordnet ist, erscheint es als ein Beispiel, wie in wenigen Worten viel gebetet werden könne, und erscheint demnach hier ganz an der rechten Stelle. Darüber würde auch kaum ein Zweifel ent-

*) Vgl. die Litteratur hiezu S. 49.

ſtanden ſeyn, fände es ſich nicht Luc. 11, 1. noch einmal in beſtimmter hiſtoriſcher Motivirung.

Es wurde in der Einl. S. 25. berührt, wie von der dem Matth. ungünſtigeren Kritik dieſe hiſtoriſche Motivirung und die chronologiſche Stellung bei Lukas als die richtige angeſehen worden. Auf ihre Spitze trieb ſich dieſe dem Matth. ungünſtige Kritik in Betreff des Gebetes des Herrn bei Br. Bauer, welchem die erweiterte, vollſtändigere Form deſſelben bei Matth. ein unterſtützender Beweis dafür iſt, daß ſich dies Gebet „in der Gemeinde" allmählich „aus den einfachen und allgemeinen Religions-Kategorien, welche die Gemeinde als ihr Erbſtück mit dem A. T. überliefert bekommen hatte," herausgebildet — nur die Bitte „vergieb uns unſere Schuld, wie wir vergeben unſeren Schuldnern" iſt rein aus dem chriſtlichen Selbſtbewußtſeyn entſprungen. Dabei wurde nun aber auch der von der Schleiermacherſchen Kritik den Berichten des Luk. zuerkannte Vorzug größerer Urſprünglichkeit zugleich für nichtig erklärt: „der Anlaß, von dem Luk. K. 11. ſpricht, iſt gemacht und ſehr unglücklich gemacht" (Kritik der ev. Geſch. I. 360.). Das nach regelloſer kritiſcher Willkühr von Bauer ausgeſprochene Urtheil fand in der Tübinger Kritik aus dem Geſichtspunkte des tendenziös-pragmatiſchen Charakters der ev. Geſchichtsſchreibung Beſtätigung. Von dem einen wie von dem anderen Ev. gilt: „Es iſt nur die eigenthümliche Manier, mit welcher der Ev. den für die Anlage und Geſtaltung ſeines Ev. im Ganzen entworfenen Plan im Einzelnen ausgeführt hat" (Baur krit. Unterſ. S. 474.). Vgl. Hilgenf. die Evv. S. 188. War nun der hiſtoriſche Charakter beider Recenſionen des Gebets unſicher geworden, ſo lag auch die Vermuthung nahe, die kürzere Form bei Luk. als die ältere Bildungsſchicht anzuſehen, wie dies ſchon Br. Bauer thut, und die des Luk. wieder nur für eine nach Matth. alterirte des urſprünglichen Marcionitiſchen Textes wie Hilgenf. a. a. O. Auch Ewald (die 3 erſten Evv. S. 286.) glaubt die verkürzte Form bei Luk. auf die von ihm als die älteſte bezeichnete Quelle zurückführen zu müſſen.

Wir haben keinen genügenden Grund gefunden, weder das Gebet aus der Stelle, an welche Matth. es gesetzt hat, zu verweisen, noch auch den Bericht des Luk. für unhistorisch zu halten (Einl. S. 25.). Noch weniger Gewicht haben die Gründe, mit welchen die Priorität des Marcionschen Textes von Volckmar, Hilgenf. vertheidigt worden, denen — nach Zurücknahme seiner früheren Ansicht über Priorität des Marcion — wenigstens in Betreff von Luc. 11, 2. auch Ritschl beistimmt (Zeller Jahrb. 1851. S. 530.). Von Hilgenf. wird der vermuthliche Text des Marcionschen V. U. mitgetheilt, der sich jedoch nur mit großer Unsicherheit constituiren läßt, da man in Ungewißheit bleibt, ob von Tert. (adv. Marc. 4, 26.) manches bloß deshalb übergangen wird, weil es ihm keine Veranlassung zu einer polemischen Antithese gab, oder deshalb, weil Marcion es nicht las. — Der Hauptunterschied liegt in der zweiten Bitte, welche nach Baur (Markusev.), Volckmar (Ev. des Marc.) lautet: *δὸς ἡμῖν τὸ ἅγιον πνεῦμα*, nach Hilgenf.: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου πρὸς ἡμᾶς*. Den äußeren Grund, daß Greg. Nyss. und Maximus die Lesart kennen: *ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς*, will Hilgenf. nicht so hoch anschlagen, als den inneren im Pragmatismus des Luk. begründeten: wenn Jesu Jünger um ein eigenthümliches Gebet baten, „was konnte sich im Gebet eines Pauliners mehr vordrängen, als die Bitte um den h. Geist, diese Bürgschaft für die Gotteskindschaft" (Zeller Jahrb. 1853. S. 227.). Das leichte Gewicht nun dieses Tendenz-Raisonnements hat sich uns in einigen anderen Beispielen schlagend herausgestellt (s. ob. S. 6.). Was aber die kritisch-historischen Zeugnisse betrifft, so reduciren sich dieselben zunächst von zweien auf eines, auf das des Greg. Nyss. allein. Der zweite Zeuge nämlich, Maximus confessor (im 7. Jahrh.), beruft sich nur auf Nyssenus. Ferner wird von beiden die angeführte Bitte nicht der zweiten substituirt, wie bei Marcion, sondern der dritten. *Οὕτω γὰρ*, heißt es bei Nyssenus Opp. T. I. 737., *ἐν ἐκείνῳ τ. εὐαγγελίῳ φησὶν, ἀντὶ τοῦ ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου, ἐλθέτω, φησὶ, τὸ ἅγιον πνεῦ-*

μά σου ἐφ' ἡμᾶς κ. καθαρισάτω ἡμᾶς .. ὁ γὰρ Λουκᾶς μὲν πνεῦμα ἅγιον λέγει, Ματθαῖος δὲ βασιλείαν ἐνόμισε, s. Matthäi ed. maj. ad Luc. S. 507. Offenbar nun ist diese angebliche Lesart des Lukas, von welcher kein anderer Kirchenvater etwas weiß, die auch von der dem Marcion zugeschriebenen Lesart verschieden, nichts anderes als ein Glossem derjenigen Auslegung der 3. Bitte, welche βασιλ. τ. θεοῦ mit Orig. ethisch nicht endgeschichtlich faßte, wie der Scholiast bei Matthäi, welcher erklärt: ἐλθέτω ἐπ' ἐμὲ ἡ βασ. σου, woraus eben ein Interpretament entstehen konnte, wie das bei Maximus: ἡ βασ. σου, τουτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον. Was aber die Marcionitische Lesart betrifft, so hat darüber schon treffende Bemerkungen Nitzsch ausgesprochen in der von den neuesten Kritikern übersehenen Abh. „über die noch unerörterte Umstellung der 2. und 3. Bitte des Vaterunsers bei Tertullian" in Stud. und Krit. 1830. H. 4. Es liegt eine zwiefache Möglichkeit vor. Entweder hat Marcion, ohne jenes Interpretament, auf welches Nyssenus sich stützt, zu kennen, selbst die erste Bitte in eine Bitte um den h. Geist verwandelt. Dazu konnte ihm die Veranlassung aus dem kommen, was bei Luk. V. 13. von dem πν. ἅγιον als höchstem Gute gesagt ist, oder auch aus einer Interpretation des ursprünglichen Textes, wie sie sich bei Cypr. de orat. Dom. findet: Sanctificamur non modo in nomine Domini Jesu Christi, sed et in spiritu Dei nostri. Haec santificatio itaque, dum, ut in nobis permaneat, oramus, quodammodo spiritum s. postulamus und Aug. enchir. c. 115.: nomen Dei sanctificetur in spiritu. Oder aber, hat Marcion bereits das Interpretament des Nyssenus als Randglosse gefunden, so konnte er — möglicherweise unter Mitwürkung von V. 13. bei Luk. — bestimmt werden, es vielmehr der ersten, als der zweiten Bitte zu substituiren. In dieser Lesart bei Marcion den ursprünglichen Text sehen zu wollen, wird nur demjenigen beikommen, welcher auch V. 13. bei Luk. nur als Produkt der paulinischen Tendenz-Composition des Evang. ansieht.

Eine andere Frage ist die, in welchem Verhältnisse die Recension bei Luk. zu der bei Matth. stehe. Wenn zumal in die Wagschale gelegt wird, wie nahe es für den Abschreiber lag, aus dem Allen bekannten Gebetsformular den Text des Luk. zu vervollständigen, so kann man nicht anders, als die ohnehin durch so starke Zeugnisse wie die des ältesten (vgl. Tischend. Stud. und Krit. 1847. S. 131.) cod. Vat., das wiederholte ausdrückliche Zeugniß des Orig. im Morgenlande, des Aug. im Abendlande, unterstützte kurze Rec., welche der Text von Tisch. giebt, für die richtige zu halten: *Πάτερ, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου· ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου· τὸν ἄρτον ἡμῶν τὸν ἐπιούσιον δίδου ἡμῖν τὸ καθ' ἡμέραν· καὶ ἄφες ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν παντὶ ὀφείλοντι ἡμῖν· καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν.* Ist nun dieser Text als ächt anzusehen und wird eine zweimalige Mittheilung des Gebets angenommen: ist es glaublich, daß es das 2. Mal in dieser Form vom Erlöser selbst ausgegangen sei? Keiner der hiefür angeführten Gründe kann genügen. Würde der Jünger als gegenwärtig bei der ersten Ueberlieferung gedacht, und wäre hier nur eine Erinnerung an das früher Gehörte beabsichtigt gewesen, so hätten zu dem Zwecke schon die Anfangsworte genügt. Hätte Christus die 3. Bitte und die 7. hier ausgelassen, weil sie nach Aug. enchir. schon in den vorhergehenden enthalten, so wäre in dem Gebete, welches der Polylogie entgegengesetzt ist, etwas Tautologisches enthalten: Orig. freilich, unter derselben Voraussetzung, meint, für den Jünger als einen schon Fortgeschrittenen habe Christus kürzer sprechen können als für's Volk (Opp. T. I. 264.). Aber das Mehr, welches Matth. giebt, ist auch in Betreff dieser zwei Bitten wenigstens keineswegs ein Entbehrliches; bei der 3. Bitte wird das die Auslegung zeigen, bei der 7. erkennt auch Neand. das 2. Glied „zum Verständniß des ersten als nothwendig" an. Können uns nun zahlreiche Beispiele überzeugen, daß die Reden bei Luk. fast durchgängig in vollkommenerer Form berichtet sind (s. ob. S. 6. 28.): können wir zweifelhaft bleiben, daß auch hier die Verkürzungen nur auf Rechnung des

Berichterstatters kommen? Wie dies trotz der Bestreitung der richtigen historischen Stellung des Gebetes bei Matth. auch Neand. ausdrücklich anerkennt *). Ja, auch dies nimmt Neand. an, daß bei Luk. „ähnliche Gebetsanweisungen wie bei Matth. V. 7." vorangegangen seyn mögen. Dann aber ließe sich doch um so weniger an der Ursprünglichkeit der Stellung des Gebetes an diesem Orte zweifeln. Vermöge des Zugeständnisses getreuerer Wortrelation bei Matth. müßte dasselbe doch auch für diese Einleitungsworte gelten, welche namentlich in V. 8. so ganz dem Charakter Christi entsprechen. Und hat Matth. diese genau wiedergegeben, so kann man doch einen passenderen Uebergang zum V. U. gar nicht verlangen.

2) Die Absicht, in der es gegeben ist.

Die nächste Absicht, ein Beispiel eines weder polylogischen noch battologischen Gebetes zu geben, ist bei Matth. deutlich. Es kann aber in Frage gestellt werden, ob hiemit auch ein Formular zum wörtlichen Gebrauch vorgeschrieben werden sollte. Aus Luc. 11, 1. sehen wir, daß, wie besonders der Orient, Hindu's und Parsen, stehende Gebetsformulare gebrauchte, so auch die damaligen Juden, bei denen unter anderen ein aus 18 Segenssprüchen verfaßtes und eine summula desselben schon aus Gamaliels Zeiten herdatirt wird (s. Lightf. z. d. St.), und Johannes der Täufer. Insofern der Erlöser auf die Bitte jenes Jüngers eingeht und es dort heißt: ὅταν προσεύχησθε, λέγετε, so

*) „Wenngleich in dem Ev. des Lukas die kürzere Recension des Gebets, in welcher die Worte „ἡμῶν" und „ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς" (Neand. folgt nämlich der Lachmannschen Rec., welche die Auslassungen hierauf beschränkt) fehlen, die ursprünglich ist, so folgt daraus doch noch nicht, daß diese Recension überhaupt die ursprüngliche von Christus selbst herrührende sei; denn wie Luk. dieses voraus hat, daß er das Geschichtliche, worauf sich die Reden Christi beziehen, vollständiger und mehr im pragmatischen Zusammenhange anführt, Matthäus, daß er die Reden Christi vollständiger wiedergibt, welche in der Rec. des Luk. abgekürzt sich finden, so könnte dies auch in Beziehung auf dies Gebet der Fall seyn" (Leben Jesu 5. A. S. 351.).

ergiebt sich allerdings, daß nach jener Stelle auch der Gebrauch der Worte mit intendirt ist. Daher auch hier im Matth. Ein rigoroser Biblicismus bei den Bogomilen verwehrt daher sogar jedes andere Gebet, nach Angabe von Harmenopulus (im 14. Jahrh.) de sectis c. 19.: *μόνην ἐνομάζουσιν προσευχὴν τὸ Πάτερ ἡμῶν, τὰς δὲ ἄλλας ἀθετοῦσι βαττολογίαν καλοῦντες.* Cr. umschreibt: quodsi vobis formam praescribi vultis evangelicae precationis, accipite hanc. So insbesondere die Ausll. der anglikanischen Kirche im Gegensatze gegen die auf den ausschließlichen Gebrauch des freien Gebetes dringenden Puritaner, Hammond: quotiescunque solennes funditis preces, nunquam hanc precum formulam omittite. Auch wird bei Cyprian und Tert. im 2. Jahrh. das Gebet als oratio legitima et ordinaria bezeichnet. Cyprian sagt davon: quae potest magis spiritualis esse oratio, quam quae a Christo nobis data est, a quo nobis et spiritus sanctus missus est; quae vera apud patrem precatio, quam quae a filio, qui est veritas, de ejus ore prolata est, ut aliter orare, quam docuit, non ignorantia sola sit, sed et culpa, quando ipse posuerit et dixerit: rejicitis mandatum Dei, ut traditionem vestram statuatis. Daß nun der Erlöser, wenn er das Gebet als Vorbild eines kurzen und doch inhaltvollen Gebetes aufgestellt, auch den würklichen Gebrauch nicht ausgeschlossen haben kann *), ist eben so deutlich wie auf der andern Seite, daß er damit auch Gebeten, welche auf ähnliche Weise die Kürze mit dem Reichthum des Inhalts verbinden, die Sanktion ertheilt und — da die Kürze hier nur den Gegensatz zur inhalt- und gedankenlosen Länge bildet, ebenso auch den langen Gebeten, wenn sich mit objektivem Inhalt der subjektive Affekt verbindet, wie trefflich Aug. ad Probam ep. 131.: absit ab oratione multa locutio, sed ne desit multa precatio, si fervens perseverat intentio. Aliud est sermo multus,

*) Auch Socin: quamvis videatur Christus tantum praescribere, quid orare debeamus, cum oramus, non autem praecipere, ut omnino oremus, tamen animadversa qualitate rerum istarum in eam sententiam procliviores sumus, ut Christus utrumque simul facere voluerit.

aliud affectus diuturnus. Daher ſtreitet nun auch ſchon Aug. gegen eine Verpflichtung zum wörtlichen Gebrauch dieſes Gebetes und will den Beter nur an den Inhalt deſſelben gebunden wiſſen: unde liberum est aliis atque aliis verbis eadem tamen in orando dicere, sed non debet esse liberum, alia dicere .... habes, quantum arbitror, non solum quale ores, verum etiam quid ores, worauf gezeigt wird, wie alle chriſtlichen Bitten in den vorgelegten müſſen aufgehen (coaptari) können. Treffend in Bezug auf die Zuläſſigkeit auch anderer Bitten Tert.: quoniam tamen dominus prospector humanarum necessitatum seorsim post traditam orandi disciplinam: petite, inquit, et accipietis, et sunt, quae petantur pro circumstantia cujusque. Und Euth. bemerkt: *παραδίδωσι τύπον εὐχῆς, οὐχ ἵνα ταύτην μόνην τὴν εὐχὴν εὐχώμεθα, ἀλλ' ἵνα, ταύτην ἔχοντες πηγὴν εὐχῆς, ἐκ ταύτης ἀρυώμεθα τὰς ἐννοίας τῶν εὐχῶν.* So denn auch Bucer: in hunc modum orate, non haec verba, ut stulte vulgus hactenus persuasum fuit, Janſen, a Lap., Socin, Grot., Neand., B.-Cruſ., de W. Was aber Aug. von der Nothwendigkeit ſagt, alle Bitten auf die hier vorgelegte zurückführen zu können, glaubt Wolzogen, da ſo manche Bitten des Chriſten nur per longos ambages darauf zurückgeführt werden können, dahin berichtigen zu müſſen, daß nur das immer und unter allen Umſtänden zu Erbittende darin ausgeſprochen ſei, vgl. auch Socin, Völkel de vera religione 4, 9. *)

*) Nur beiläufig ſind zwei nun antiquirte Hypotheſen über die Abſicht dieſes Gebetes zu erwähnen. Nach Pfannkuche (in Eichhorns allgem. Bibl. der bibl. Litt. Bd. X. S. 846.) hat Chriſtus mit dieſem Gebete ſeinen Jüngern ein Glaubensſymbol geben wollen. Nach Möller (zuerſt in Auguſti's theol. Monatsſchrift, dann in dem Buche: neue Anſichten ſchwieriger Stellen der vier Evangeliſten, Gotha 1819. S. 39.) iſt jede einzelne Bitte der Anfang eines damals gebräuchlichen jüdiſchen Gebetes und die Abſicht Jeſu ſoll geweſen ſeyn, durch Angabe der brauchbarſten jüdiſchen Gebete ſeinen Jüngern ein „Interimsgebet" zu geben, bis zu der Zeit, wo der Geiſt ſie würde beten lehren. Von Auguſti iſt dieſe Anſicht ſeines Freundes auch noch in den Denkwürdigkeiten Th. IV. 132. V. 93. in Schutz genommen worden. Gegen Pfannkuche ſtreitet beſonders Nöſſelt in den Exerc.

Wie wenig die christliche Gemeinde in ihren ersten Anfängen auf den Wortlaut gehalten, zeigt die Differenz des Lukanischen Textes. Daher Cr. zu Luc. 11.: vel hinc palam fit, quam evv. non fuerint superstitiosi de verbis ... ubi sunt qui misere trepidant, quoties ex humanis preculis vocula fuerit omissa! Ein stehender Gebrauch des Gebetes scheint auch nicht stattgefunden zu haben, wenigstens kommt es in der Apg. nicht vor und auch bei Justinus heißt es, der προεστώς bete, „wozu er Kraft habe." Vgl. Augusti Denkwürdigkeiten Th. V., Joh. Ge. Walch orat. dom. apud vet. christ. (Miscellanea Amst. 1744.). Die besondere Heilighaltung des Gebets stieg, seit es zur Consekration des Abendmahls gebraucht (Bunsen Hippolytus II. 374.), namentlich seit es mit in die disciplina arcani gezogen und nicht mehr den Katechumenen gestattet, in Folge dessen die vierte Bitte auch geistlich gedeutet und aufs Abendmahl bezogen wurde. Aus den apostolischen Constitutionen l. VII. c. 24. (am Anfang des 4. Jahrh.) läßt sich entnehmen, daß damals das V. U. dreimal täglich von den Gläubigen gebetet wurde. Seit Karl dem Großen lernten es schon die Kinder auswendig. Von der damit getriebenen Battologie in der römischen Kirche war oben die Rede. Auch die protest. Kirche nahm das V. U. als stehende Formel in den öffentlichen Gottesdienst auf. Wiewohl ohne sich superstitiös an den wörtlichen Gebrauch anzuklammern, hatte ihm doch Luther auf schöne Weise das Wort geredet: „Es ist aber freilich das allerbeste Gebet, das da auf Erden kommen ist, oder von Jemand erdacht werden mag, weil es Gott der Vater durch seinen Sohn gestellet und ihm in den Mund gelegt hat, daß wir nicht dürfen zweifeln, daß es ihm aus der Maaßen wohlgefalle. Und ist eine sehr gute Uebung, sonderlich für den gemeinen Mann, Kind und Gesinde im Hause, daß man das Vater Unser täglich ganz bete, beide, Morgens und Abends und über Tisch, und auch sonst, daß man darinne allerlei Noth insgemein Gott vortrage." So vertrat es bald die Stelle des Morgen- und Abendgebetes, wurde von jedem Kirchgänger 4 mal bei jedem lutherischen Gottesdienst gebetet, und auch für die pro-

teſtant. Kirche behielt es noch ſeine Wahrheit, was Luther klagt, daß „kein ärgerer Märtyrer jemals geweſen, als das V. U.“ Denn wie heilſam es auch iſt, daſſelbe als *μέτρον τῆς προσευχῆς* zu gebrauchen, wie Chryſ. es nennt, woran Groß und Klein beten lerne, ein ſo geiſtiges Gebet iſt es doch, daß, mit voller ſubjektiver Wahrheit es zu beten, immer nur Einzelne fähig werden. Tertul. de orat. c. 1.: brevitas ista ... magnae ac beatae interpretationis substantia fulta est, quantumque substringitur verbis, tantum diffunditur sensibus, neque enim propria tantum orationis officia complexa est, venerationem dei, aut hominis petitionem, sed omnem paene sermonem domini, omnem commemorationem disciplinae, ut revera in oratione breviarium totius Evangelii comprehendatur. Cyprian: qualia sunt orationis dominicae sacramenta, quam multa, quam magna, breviter in sermone collecta, sed in virtute spiritualiter copiosa, ut nihil omnino praetermissum sit, quod non in precibus atque orationibus nostris coelestis doctrinae compendio comprehendatur.

3) Die vorausgeſetzten Quellen.

Natürlich kann die Frage nach etwaigen Quellen dieſes Gebetes nur in dem Sinne gethan werden, ob Jeſus auch hier, wie ſonſt, auf die im Volke vorhandenen Wahrheitselemente fortgebaut: daß das Gefühl eigener Geiſtesarmuth ihn dazu genöthigt, wird niemand behaupten wollen. — Es war die vorſchnelle Freude über die Eröffnung einer bis dahin noch unbekannten morgenländiſchen Religionsurkunde, wodurch Herder vermocht wurde — ohne der Vorfrage nach der Möglichkeit des hiſtoriſchen Zuſammenhangs Genüge gethan zu haben — andere neuteſtamentliche Ausſprüche und auch dieſes Gebet aus dem Zend Aveſta erklären zu wollen, vgl. „Erläuterungen des N. T.'s aus einer neueröffneten Urkunde“ Riga 1776. Er hatte Nachfolger in J. A. C. Richter das Chriſtenthum und die älteſten Religionen des Orients 1819., Rhode die heilige Sage der alten Baktrer 1820., Seyffarth Beitrag zur Spezialcharakteriſtik der Johanneiſchen Schriften 1823. Rhode

(a. a. O. S. 416.): „Man kann in der That das Gebet Jesu einen kurzen Auszug aus den Gebeten der Zendschriften nennen und zu jeder Bitte finden sich mehrere fast wörtlich gleichlautende Parallelstellen" (!) Nur eine einzige Stelle findet sich (Zend Avesta B. I. Th. II. S. 89.), welche eine, und noch dazu nur scheinbare, Aehnlichkeit mit der fünften Bitte darbietet. Die Widerlegung der grundlosen Hypothese s. bei Gebser: de explicatione script. sacr. praesertim N. T. e libro Zendavesta, Jen. 1824., de oratione dominica p. 19.

Nur an eine Anlehnung an bereits geläufige jüdische Gebetsformeln könnte gedacht werden. Befremdlich könnte eine solche Anlehnung nicht seyn. Auch die Psalmen sind großentheils Gebete und liegen den christlichen liturgischen Gebeten zu Grunde. Eine reinere altteſt. Frömmigkeit konnte noch in jener Zeit, wo Christus auftrat, würdige Gebete aufstellen, wie deren unter den jüdischen Synagogalgebeten sich mehr als eines findet: nur in Einer Bitte, in der fünften, drückt sich der Geist der neuen Religionsstufe bestimmter aus. Warum hätte der Erlöser nicht aus solchen schon bekannten Gebeten die würdigsten Bitten verbinden sollen — longe abfuit, bemerkt Grotius, dominus ab omni affectatione non necessariae novitatis — zumal wenn das genauere Eindringen in den Gedankengang des Gebets bewieſe, daß diese vota nicht zufällig zusammengestellt, sondern durch den schöpferischen Geist des Erlösers zu einem eigenthümlichen Ganzen gestaltet worden? Die sogenannten Parallelen aus den rabbinischen Schriften finden sich in den Anm. zum V. U. von Drusius, Grotius, Capellus, Lightf., Schöttgen, Wettstein, bei Vitringa de syn. vet. S. 962., in der Abh. von Witsius de oratione dom. und in einer besonderen Abhandlung von Surenhusius syll. dissert. S. 31., als Anhang der Vaterunsersammlung von Chamberlayne gedruckt.

Docent autem nos, sagt nun auf solche Nachweisungen gestützt Grotius, ea, quae ex Hebraeorum libris ab aliis sunt citata, non tam formulam hanc a Christo suis propriis verbis conceptam, quam in eam congestam quid-

quid in Hebraeorum precibus erat laudabile. So dann Wolzogen, Beausobre, Mich. u. v. a. Insbesondere ist von Mehreren auf das besonders hochgehaltene Synagogengebet Kaddisch hingewiesen worden, so Vitringa, B.-Crus., Nitzsch in d. o. a. Aufsatz. Es käme zunächst auf das Alter dieses Gebetes an. Zunz weist nach, daß es bereits im Buch Sifri erwähnt wird, die späteste in diesem Buch citirte Autorität ist nun aus der ersten Hälfte des 3. Jahrh. (Zunz gottesdienstl. Vorträge S. 48. 372.): so könnte demnach dieses Gebet an Christi Zeit hinanreichen. Der Anfang desselben lautet nun also: יתגדל ויתקדש שמיה רבא בעלמא דברא כרעותיה וימליך מלכותיה בחייכון וביומיכון ובחיי דכל בית ישראל בעגלא ובזמן קריב ואמרו אמן, „Sein (nämlich Gottes) großer Name sei verherrlicht und geheiligt in der Welt, die er nach seinem Wohlgefallen erschaffen hat. Derselbe lasse auch sein Reich regieren bei eurem Leben und in euren Tagen und bei dem Leben des ganzen Hauses Israels bald und in der nächsten Zeit, und sprechet Amen." Die Heiligung des Namens Gottes, von welcher auch das Gebet den Namen קדיש erhalten, wird hierauf noch mehrmals wiederholt und hat diese Bitte und die Reichsbitte einen solchen Werth, daß die Gemara tr. Berachoth 40, 2. überliefert: א" רב כל ברכה שאין בה הזכרת השם אינה ברכה ור" יוחנן אמר כל ברכה שאין בה מלכות אינה ברכה „Rab spricht: Jeder Segensspruch, worin des Namens Gottes nicht erwähnt, d. i. worin er nicht gepriesen wird, ist kein Segensspruch, und R. Jochanan spricht: der Segensspruch, worin das Reich nicht erwähnt wird, ist kein Segensspruch." So kommt denn nun auch in vielen Formularen vor „dein Name werde durch unsere Werke geheiligt," „deine Name werde geheiligt und dein Andenken verherrlicht," und ebenso wiederholt sich vielfach die Reichsbitte. Hienach hat es denn allerdings Wahrscheinlichkeit, daß dies Zusammentreffen kein zufälliges, daß von Jesu jene zwei Synagogalbitten, welche gleichsam den Stock aller Gebete bilden, von denen die eine die Heiligung Gottes, die andere den Messias zum Objekte hat, in sein Gebet mitaufgenommen worden. Freilich aber ist diese Annahme um so weniger zwingend,

da beide Bitten auch im A. T. genügenden Anhalt haben, s. zur 1. und 2. Bitte. Hiemit ist nun die Zahl der eigentlichen Parallelen erschöpft, wenn wir nicht etwa die Anrede „himmlischer Vater" noch miteinbegreifen wollen, welche ebenfalls den jüdischen Gebeten um die Zeit Christi eigen, vgl. darüber zu V. 9. Zu der dritten Bitte lassen sich nur die Worte vergleichen: „geheiligt werde dein Name in dieser Welt, wie er im Himmel geheiligt wird," und: „die Israeliten sind Engel auf Erden, die Engel heiligen den Gottesnamen im Himmel, die Israeliten auf Erden." Zu der vierten Bitte wird die Stelle aus dem tr. Berachoth angeführt: „der Bedürfnisse deines Volkes sind viele; möge es dir, o Gott! gefallen, jedem von ihnen so viel zu geben, als zu ihrer Nahrung nothwendig ist und jeglichem Volke, was sie bedürfen." Für die fünfte Bitte fehlt es selbst an einer scheinbaren Parallele. Für die sechste wird aus einem jüdischen Morgengebete angeführt: „Herr, unser Gott, mach', daß wir deinen Gesetzen folgen, führ' uns nicht in die Hand der Sünde, nicht in die Hand der Uebertretung, nicht in die Hand der Versuchung, nicht in Verachtung; entferne uns von der bösen Neigung (יֵצֶר רַע), verbinde uns mit der guten Neigung." Es bedarf keines Beweises, daß Anklänge dieser Art nicht vermögen, einen Kausalzusammenhang zwischen den rabbinischen Gebeten und dem V. U. darzuthun. Die ähnlichen Phrasen sind überdies aus den verschiedenartigsten Schriften zusammengerafft worden. Einige kommen im Talmud und im Buche Sohar in geschichtlich erzählender Rede vor, andere in moralischen Werken, andere in Gebetssammlungen. Die ähnlichsten finden sich in einem מַחֲזוֹר d. i. einer Gebetssammlung der portugiesischen Juden und in dem von Drusius viel benutzten סֵפֶר מוּסָר, dessen Verfasser ein R. Jehuda Klatz. Die portugiesische Gebetssammlung reicht nun gewiß nicht über das Mittelalter hinauf; was aber den R. Juda Klatz betrifft, so hat derselbe, wie es scheint, am Ende des funfzehnten (!) Jahrhunderts gelebt *). Ein

*) Wolf giebt sein Zeitalter nicht an; schon sein deutsch klingender

Schluß nun von den Gebeten dieses R. Juda Klatz und der portugiesischen Juden in Amsterdam auf die zur Zeit Jesu gebräuchlichen Gebete, wäre allerdings sehr kühn.

Noch sei eine eigenthümliche Ansicht des frommen, auch als Liederdichter bekannten, in die jüdische Mystik tief eingeweihten Knorr von Rosenroth erwähnt. Nach ihm (apparatus in libr. Sohar III. Vorr. §. 2.) sollen die Bitten des V. U. die Reihenfolge der kabbalistischen Emanation nach den vier Welten mundus aziluticus, beriathicus, jeziraticus und asia seyn; selbst ein Buddeus stimmte bei. Dagegen Wernsdorf vindiciae orationis domin. Vit. 1708., Schrader: orat. dominica historice et dogmatice proposita, praecipue autem Judaismo opposita (praes. Joh. Andr. Schmid) Helm. 1710.

4) Zusammenhang und Gedankengang des Gebetes.

Hätte auch die Meinung einen sichreren Grund, daß dieses Gebet bereits gangbare jüdische Gebetsformeln vereinigt habe, so wäre es dennoch als Christo eigenthümlich anzusehen, denn es bildet ein Ganzes, dem der ursprüngliche Geistesstempel Christi aufgeprägt ist. Freilich hat eine Zeit, welche die Tiefe der h. Schrift nicht zu erkennen vermochte, sich auch an diesem Gebet durch oberflächliche Urtheile wie folgende versündigt. Von Joh. Christ. Fr. Schulz in den Anm. zu Michaelis Uebers. wird ausgesprochen: „Der Mangel alles Zusammenhanges und aller natürlichen Verbindung der einzelnen Bitten untereinander, der kaum bei einem Beter, der mit der zügellosesten Einbildungskraft betet, noch weniger bei einem so nachdenkenden und bedachtsamen, wie ihn doch gewiß Jesus verlangt, zu entschuldigen ist, läßt dies (daß nämlich das Gebet ein zusammenhängendes Ganze bilde) nicht voraussetzen." Möller a. a. O. S. 47. hat kein Bedenken getragen, durch fol-

---

Name zeigt, daß er der neueren Zeit angehört. Bei de Rossi, dizzionario storico degli autori Ebrei, Parma 1802. I. p. 89. heißt es aber, sein Werk Sefer Musar sei als ein opus posthumum 1537 in Konstantinopel herausgekommen.

gendes Urtheil sich ein geistiges Armuthszeugniß auszustellen: „Kurz, sobald man das V. U. als ein zusammenhangendes Gebet betrachtet, sieht man ihm so vieles Mangelhafte an, daß man nicht begreift, warum Jesus nicht etwas Vollkommneres gegeben habe". — Bereits von Tert. und Aug. ist ein Fortschritt in den Bitten erkannt worden. Er ergiebt sich schon für die äußerliche Betrachtung durch das σοῦ der drei ersten Bitten und durch das ἡμῶν, ἡμῖν, ἡμᾶς der letzten. Zuerst erscheint der Betende durchaus versenkt in die Anschauung dessen, zu welchem er sein betendes Gemüth erhebt. Erst nachher richtet er sich auf sich selbst und seine Bedürfnisse. Es giebt sich ferner nicht undeutlich ein Fortschritt zu erkennen in den drei ersten Bitten und in den drei (oder vier) letzten. Die Anerkennung des göttlichen Namens ist die Basis, auf welcher das Reich Gottes allein sich erbauen kann, und wiederum ist dieses die Sphäre, in welcher die Erfüllung des göttlichen Willens zu Stande kommt; ebenso ist die Erhaltung des physischen Menschen die Voraussetzung der Theilnahme an der Sündenvergebung, und erst dann, wenn die Schuld, welche hinter uns lag, zugedeckt ist, richtet sich das Gemüth auf die Versuchung der Zukunft. Dem betrachtenden Leser, welcher anderwärtsher zu der Einsicht in die Trinität gelangt ist, stellt sich die Beziehung auf dieselbe auch in dem Schema dieses Gebets dar: ohne Zwang erkennt man in den ersten Bitten der ersten und zweiten Hälfte die Beziehung auf Gott als Schöpfer und Erhalter, in den zweiten Bitten beider Hälften die auf Gott als Erlöser, in den dritten die auf Gott den heiligen Geist, in welchem die Realisirung des göttlichen Willens zu Stande kommt und durch welchen alle Versuchung überwunden wird.

Die Zahl der Bitten sind nach kath. Zählung, unter dem Vorgange Aug.'s de orat. in monte, sieben, wiewohl er in dem sermo de or. dom. meint, daß man auch die beiden letzten zusammen- und so sechs zählen könne. Ihm schloß Luth. und die luther. Kirche sich an, während Orig. (Opp. I. 265.) und Chrys. sechs zählen, indem sie die beiden letzten Bitten zusammenfassen, wie auch die

reformirten Ausll., denen Socin sich anschließt*). Wäre auch ἀλλὰ ῥῦσαι nichts mehr, als der positive Ausdruck für das vorangehende negative votum, so möchte doch dieselbe selbstständig zu fassen seyn, so daß eine Siebenzahl entsteht. Vgl. zu der St. — Einige Ausll. sträuben sich dagegen, die drei ersten Bitten als αἰτήματα zu fassen, und wollen darin nur εὐχαί pia vota sehen, wie Grotius, Weber. Aber wird nicht der Wunsch des Christen natürlicherweise zum Gebet (Röm. 1, 10. 10, 1.), so daß diese Unterscheidung sich in sich selbst aufhebt? Auch das ist unzulässig, wenigstens die erste Bitte als ein an πάτερ ἡμῶν sich eng anschließendes votum oder eine Doxologie = dem sonstigen εὐλογητὸς ὁ θεός zu fassen (Pricäus, Olearius, Wettstein, Michaelis), dann müßten diese Worte sich auch grammatisch enger an die Anrede πάτερ ἡμῶν anschließen. Ueber den Schematismus sind eigenthümliche und wenigstens theilweise richtige Bemerkungen von Weber in dem S. 51. erwähnten Programm gemacht worden. Er giebt folgendes Schema:

Πρόλογος.		Λόγος.	Ἐπίλογος.
	εὐχαί.	αἰτήματα.	
1) πάτερ.	1) ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.	1) τὸν ἄρτον ἡμῶν τ. ἐπιούσιον δὸς ἡμῖν σήμερον.	1) ὅτι σου ἐστιν ἡ βασιλεία.
2) ἡμῶν.	2) ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου.	2) καὶ ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα κτλ.	2) σοῦ ἐστιν ἡ δύναμις.
3) ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	3) γενηθήτω τὸ θέλημά σου κτλ.	3) καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμὸν κτλ.	3) σοῦ ἐστιν ἡ δόξα.

Nicht unwichtig ist für die Auslegung der Standpunkt, auf welchen sich Christus bei dem Gebete stellt. Es zeigt sich zunächst, daß er eben nur für die Jünger ein Gebet giebt, wie das προσεύχεσθε ὑμεῖς es ausspricht: die fünfte Bitte konnte von ihm nicht ausgesprochen werden, vgl. den Gegensatz 7, 11 : εἰ οὖν ὑμεῖς, πονηροὶ ὄντες κτλ. Ferner scheint dieselbe Bitte den Standpunkt von Jüngern vorauszusetzen, welche sich der schon empfangenen Sünden-

*) Doch zählen auch ref. Ausll. wie Aretius 7 Bitten, während kathol. und luther. wie Mald, Chemn.: qua de re cum nemine contendam, Beng. unentschieden lassen, ob die Sechszahl vorzuziehen sei.

vergebung bewußt sind. Daß die menschliche Versöhnlichkeit in dem göttlichen Erbarmen ihren vornehmsten Quell habe, ist auch in der Parabel K. 18. ausgesprochen. So führt diese Bitte darauf, daß der Erlöser sich nicht bloß seine Jünger auf ihrem damaligen Standpunkte vergegenwärtiget, sondern auf dem fortgeschrittenen der späteren Zeit. Stand ihm aber dabei die Kirche der Zukunft vor Augen, so darf der Ausleger auch nicht das Maaß des damaligen Verständnisses der Jünger zum Maaß des vom Erlöser selbst hineingelegten Sinnes machen (s. ob. S. 68.). Im christlichen geistlichen Verstande setzt aber dies Gebet eine Intensivität der Gottbezogenheit und des Glaubens voraus, daß es bei der unendlichen Mehrzahl christlicher Beter nicht sowohl der Ausdruck ihres Innern ist, als der *τύπος*, in welchen sie sich hineinbilden sollen, s. meine Predigten Th. II.

V. 9. Die Anrede. Der Gebrauch des Vaternamens für die Gottheit ist auch den außerbiblischen Religionsstufen nicht fremd. Der Name Jupiter ist eine Zusammenziehung aus deus pater, und der homerische Zeus ist *πατὴρ θεῶν τε ἀνδρῶν τε*. Was die Heiden in diesen Namen hineinlegten, giebt Diodorus Sicul. bibl. V. c. 72. an: *πατέρα δὲ (αὐτὸν προσαγορευθῆναι) διὰ τὴν φρονπίδα καὶ τὴν εὔνοιαν τὴν εἰς ἅπαντας, ἔτι δὲ καὶ τὸ δοκεῖν ὥσπερ ἀρχηγὸν εἶναι τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων.* So setzt auch Plutarch de superstit. c. 6. dem *τυραννικόν* das *πατρικόν* entgegen und sagt, daß der *δεισιδαίμων* (worunter er den Abergläubischen versteht) mit Unrecht in der Gottheit nur das Erstere anerkenne. Apg. 14, 17. setzt P. voraus, daß der Heide im Stande sei, in den physischen Wohlthaten eine väterliche Fürsorge der Gottheit zu erkennen. Das im Volksbewußtseyn noch beschlossene individuell religiöse Bewußtseyn spricht das Vaterverhältniß Gottes zum Volke aus 5 Mos. 32, 6. Jes. 63, 16. 64, 7. Jer. 3, 4. 19. Mal. 1, 6. 2, 10. und legt in diesen Begriff das Moment der Urheberschaft des Daseyns als Volk (5 Mos. 32, 8f. 14, 1. 2.), des Wohlthuns und des Schutzes (Ps. 68, 6. Jes. 9, 6.); ob Hiob 34, 35. das „mein Vater" das individuelle Verhältniß ausdrücke, ist zweifelhaft: schon Targum, Kimchi

u. v. a. erklären anders, Pſ. 89, 27. iſt der Vatername beſondere Auszeichnung. Auch in den Apokryphen herrſcht noch dieſes nationale Kindesbewußtſeyn vor Tob. 13, 4. 3 Makk. 6, 3. 8., aber es hat ſich das individuelle bereits entwickelt Weish. 2, 16. Sir. 23, 1. 4. (51, 10.). Sehr allgemein findet der individuelle Vatername ſich bei den Rabb. in den Jahrhunderten nach Chriſto. In der nationalen Beziehung gebrauchen ihn die Gebete und auch das Kaddiſch. Doch iſt bemerkenswerth, daß ſelbſt als Gemeinſchaftsprädikat ihn zu gebrauchen, eine gewiſſe Scheu abhielt. Jer. 3, 4. 19. überſetzt der Targumiſt das אָבִי nur durch רִבּוֹנִי, Jeſ. 63, 16. nur vergleichungsweiſe: „du biſt unſer Herr und deine Wohlthaten ſind ſo reichlich über uns wie eines Vaters über ſeine Kinder". Nach den vorhandenen Vorlagen kann man nicht anders glauben, als daß der conſtante Gebrauch des *πατὴρ ὑμῶν* in Chriſti Rede an ſeine Jünger für die damaligen Zuhörer etwas Ungewöhnliches haben mußte. Auch iſt zu bemerken, daß es weder in den Synoptikern, noch im Joh. in der Anrede an die Volkshaufen gebraucht wird, ſondern nur an die Jünger, wie auch nur dieſen das Prädikat der *υἱοὶ θεοῦ* ertheilt wird: in einigen Stellen wie in der: „fürchte dich nicht, du kleine Heerde, denn es iſt eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben" Luc. 12, 32. wird ihnen ganz ſpeciell das Kindesverhältniß zugeeignet, vgl. 6, 26. 10, 29. So deutet denn nun auch in V. 9. der Vatername auf das ſpecielle Verhältniß der Kindſchaft, in welches die Jünger eintreten ſollen, das ſeine tiefſte Begründung in dem *τέκνον θεοῦ γενέσθαι* hat, welches wie nach pauliniſcher Rechtsanſchauung eine *υἱοθεσία*, eine adoptatio in filios mit der Folge der Ertheilung des *πνεῦμα υἱοθεσίας*, ſo auch nach johanneiſcher zunächſt ein *καλεῖσθαι τέκνον θεοῦ* 1 Joh. 3, 1., in Folge davon auch ein reales *γενέσθαι* 1 Joh. 1, 12. 13. 3, 9. Auf die objektive Seite weiſt in den Evv. eben der anticipirende Vatername, auf die ſubjektive Joh. 3, 7. 8. und das *υἱοὶ θεοῦ γενέσθαι* durch ſittliche Verwandtſchaft 5, 9. 45.

Im Gebet herrſcht nur der Plur. So auch die Gebete der Rabbinen. Gem. Berach. f. 30, 1.: אמר אביי

לשתף אדיש נפשה בהדי צבורה היכא נימא יהי רצון מלפניך ר׳ אלהינו שתוליכינו בשלים וכולה „R. Abai sprach: immer soll der Mensch sich in seinen Gebeten mit der Gemeinde verbinden. Wie soll er sagen? Es sei wohlgefällig vor dir, Herr unser Gott, uns zu leiten u. s. f.“ Wozu die Glosse: אל תתפלל תפלה קצורה בלשון יחיד אלא בלשון רבים שמתוך כן תפלתו נשמעת „Er soll auch nicht ein kurzes Gebet im Singular sprechen, sondern im Plural, denn so wird's erhörlich seyn“. Ihre Gebete wurden ja auch großentheils als Gemeindegebete gehalten. R. Chija sagt: „Mein Lebtag habe ich die Musaphim (d. h. die Segenssprüche der 18 Zusatzgebete) nicht allein gebetet, außer an dem Tag, wo das Heer des Königs die Stadt einnahm und die Gemeinde nicht zusammenkam, so daß ich war wie ein Einzelner“ (Gemara Berachoth f. 30, 1.). Das Gebet des Einzelnen für sich, welches in den Psalmen das vorherrschende, kann Jesus unmöglich ausschließen wollen, aber in einem Gebetstypus, wie er ihn hier geben will, durfte der Ausdruck des Gemeinschaftsgefühls nicht fehlen*).

*) Sowohl Matth. 6, 9. als Luc. 11, 2. hat Luther πάτερ ἡμῶν dem deutschen Sprachgebrauch gemäß „Unser Vater“ übersetzt, wogegen im liturgischen Gebrauch der lutherischen Kirche die Umsetzung des Pronomen „Vater unser“ gewöhnlich wurde, welche auch von Luth. gebraucht wird, wo er das Gebet benennt. Veranlassung dazu gab die schon vor Luth. übliche Nachbildung des lat. pater noster, so daß auch die von Luth. in der Bibelübers. gebrauchte regelmäßige Struktur von Emser gerade darum getadelt wird „weil wir Deutschen länger denn tausend Jahr gebetet haben: Vater unser.“ In der Manessischen Minneliedersammlung heißt es bei zwei Dichtern des 13. Jahrh. Th. 2. S. 136. bei Reimar von Zweter:

Got, Vater unser, der du bist
In dem Himmelriche gewaltig,

und Th. 2. S. 111. bei Fawart: „Erhöre mich, Got, Vater unser, durch die Minne, mit der din lieber Sun ....“ In Christoph Käppener consiliis elegantissimis von 1508 (also 14 Jahre vor Luthers Uebers.): „Bittet Got für den, der solche ratschlege durch dy Gnade Gots gemacht hat, mit einem innigen Vater unser und Ave Maria“. — Aber auch die Schweizer Reformation blieb anfangs dem alten Brauch treu. Die älteste Ausg. der Berner Liturgie braucht immer „Vater unser“, die von 1612 diese Form neben der anderen (Trechsel Beiträge zur Gesch. der Schweizer ref. Kirche 1841. H. 1. S. 92.).

Ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Der Vatername hatte in dem Herzen des Betenden das Kindesvertrauen geweckt (1 Joh. 3, 1. Röm. 8, 15. Pſ. 103, 13.), wie Luther im kl. Katechismus ſagt: „Gott will uns damit locken, daß wir gläuben ſollen, er ſei unſer rechter Vater und wir ſeine rechten Kinder". Der Zuſatz: ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς erinnert an einen Unterſchied zwiſchen irdiſchen Vätern und dieſem Vater — „auf daß wir, wie es im Heidelb. Katechism. heißt, von der himmliſchen Majeſtät Gottes nichts Irdiſches denken". In unwillkührlicher uns unbewußter Symbolik macht unter allen Völkern der religiöſe Geiſt den reinen und ſtillen, unermeßlichen und unwandelbaren Aether zum Wohnſitz der Gottheit*). So auch im A. T., welches indeß daneben in den ſtärkſten Ausdrücken von der Allgegenwart Gottes und ſeiner Erhabenheit über den Raum ſpricht 1 Kön. 8, 27. 2 Chron. 2, 6. Pſ. 139, 7. Jer. 23, 23. Nur als Rede des Gottloſen wird Hiob 22, 13. 14. angeführt: „was weiß Gott, wird er hinter dem Dunkel richten? Gewölk iſt ſeine Hülle, daß er nicht ſieht, und am Kreiſe des Himmels wandelt er". Auch giebt ſich das Symboliſche des Ausdrucks „Jehovah im Himmel" zu erkennen, wenn es Jeſ. 66, 1. heißt, der Himmel ſei ſein Thron und die Erde ſein Fußſchemel. Vgl. über die Anſichten der Aeltern Suicer thes. II. S. 523.

Ein von Ehrfurcht und Liebe ſchon erfülltes Gemüth, ein Gemüth, dem wie dem Sänger Pſ. 73, 25. 26., Gott das höchſte Gut iſt, ſetzt gleich der Anfang des Gebets voraus. Die Verherrlichung Gottes, die Vollendung ſeines Reiches in der Menſchheit iſt ein Gegenſtand ſeines Begehrens, der ſich hervordrängt, noch ehe der perſönlichen Bedürfniſſe Erwähnung geſchehen iſt.

Erſte Bitte. Ueber die urſprüngliche Lesart ſ. ob.

---

*) Ariſtoteles in der merkwürdigen St. de coelo l. I. c. 3.: *πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσι ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοιπερ εἶναι νομίζουσι θεούς, δηλονότι, ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον.*

S. 347. *Ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου.* Der Name im Orient stets bedeutungsreich das Eigenthümliche des Benannten ausdrückend wie der Name „Jehova“ selbst. Schon im A. T. und ganz gewöhnlich bei den Rabb. ist daher der Name Gottes nur Periphrase Gottes selbst Ps. 20, 2. Jes. 50, 10., ja הַשֵּׁם wird Benennung Gottes 3 Mos. 24, 11. 16. 5 Mos. 28, 58. Es ist daher auch hier Bezeichnung Gottes nach seinen Eigenschaften, die ihm in der Vorstellung der Menschen beigelegt werden, wie auch זֵכֶר gebraucht wird (Jes. 26, 8.). Origenes: *ὄνομα τοίνυν ἐστὶ κεφαλαιώδης προσηγορία τῆς ἰδίας ποιότητος τοῦ ὀνομαζομένου παραστατική.* — *Ἁγιάζειν* entspricht dem hebr. הִקְדִּישׁ und קִדֵּשׁ, und bedeutet zunächst das Unheilige heilig machen, sodann das Heilige heilig behandeln, heilig halten, d. i. soviel wie ehren, 4 Mos. 20, 12. 5 Mos. 32, 51. 2 Mos. 20, 8. 3 Mos. 21, 8. Die transitive Bed. der intransitiven Verba ist häufig die des Behandelns, so קָלַל leicht seyn, קִלֵּל verächtlich behandeln, כָּבֵד schwer, prachtvoll seyn, כִּבֵּד ehrenvoll behandeln u. s. w. Eben so *ἁγιάζειν* im N. T. 1 Petr. 3, 15., in den Apokr. Sir. 33, 4. und bei den Kirchenv. z. B. Chrys. Hom. in Ps. 113. *ὥσπερ ἄγγελοι τὸν θεὸν ἁγιάζουσι πονηρίας πάσης ἀπηλλαγμένοι, ἀρετὴν δὲ μετιόντες μετὰ ἀκριβείας, οὕτω δὴ καταξιωθείημεν καὶ ἡμεῖς αὐτὸν ἁγιάζειν.* Es entsprechen sich demnach die Bedd. von *ἁγιάζειν* und *δοξάζειν* — wie denn auch neben einander vorkommt: *τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ τὸ ἅγιον καὶ ἔνδοξον* (Tob. 8, 5.). Chrys.: *τὸ ἁγιασθήτω τοῦτο ἔστι δοξασθήτω.* So finden sich neben einander Sir. 36, 9. *ἀνύψωσε* und *ἡγίασε.* Im A. T. steht neben einander אֶכָּבֵד und אֶקָּדֵשׁ 3 Mos. 10, 3., ebenso Ezech. 28, 22. 38, 23., in den jüdischen Gebeten kommt neben einander vor: יִתְקַדַּשׁ שְׁמֵיהּ רַבָּא וְיִתְגַּדַּל und יִתְקַדַּשׁ שְׁמֵיהּ וְיִתְפָּאַר וְזִכְרֵהּ יִתְפָּאַר. In den semitischen Dialekten und im spätern Griechischen selbst hat daher auch *ἁγιάζειν* die Bed. von *εὐλογεῖν* bekommen. Im Rabb. ist קִדּוּשׁ soviel wie בְּרָכָה. Im Aethiopischen wird die Doxologie mit einem Worte desselben Stammes benannt. Im Arabischen ist تَقْدِيس takdis der technische Name für die Lobpreisung Got-

tes, Reland de rel. Muh. p. 149. In der spätern griechischen Kirchensprache waren die Formeln gewöhnlich ἁγιάζειν τὸ ποτήριον = εὐλογεῖν, und ἁγιασμὸς μέγας war Bezeichnung der Benediction des Wassers, s. Du Cange Gloss. Graec. med. s. h. v. Wie Chrys. erklärt auch Theod. Opp. T. II. S. 349. zu Jes. 49, 7.: τὸ ἁγιάσατε ἀντὶ τοῦ ὑμνήσατε τέθεικεν. οὕτως γὰρ καὶ προσευχόμενοι λέγομεν, ἁγιασθήτω τὸ ὄνομά σου ἀντὶ τοῦ δοξασθήτω. Entsprechend braucht Orig. ὑψοῦν für ἁγιάζειν. Dieses Heiligthalten ist nun ein zwiefaches. Das erste ist die Anerkennung Gottes als den, welcher er ist, das andere das sich Bestimmenlassen durch ihn, als die nothwendige Folge, sobald die Anerkennung eine innerliche ist, vgl. יִקְדַּשׁ 3 Mos. 10, 3. 22, 32. 1 Petr. 3, 13.: κύριον τὸν θεὸν ἁγιάσατε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν. Auch wenn, mit Verkennung der periphrastischen Bed., ὄνομα nur von dem Namen Jehova verstanden würde, käme die Auslegung auf denselben Sinn zurück, da die ernste Scheu vor dem Mißbrauch des göttlichen Namens mit den Lippen auf der Ehrfurcht des Herzens gegen Gott beruhen muß. Dies drückt Calvins Auslegung aus, welche den periphrastischen Sinn nicht bestimmt hervortreten läßt: sanctificari Dei nomen nihil aliud est, quam suum Deo habere honorem, quo dignus est, ut nunquam de ipso loquantur vel cogitent homines sine summa veneratione. So ist es denn das zweite Gebot (lutherische Zählung), welches, umfassend ausgelegt wie bei Luth., hiemit zur Bitte erhoben wird.

Den wenigsten Umfang erhält der Sinn der Bitte bei denen, welche sie darauf beziehen, daß der göttliche Name nicht gemißbraucht, sondern stets mit Ehrfurcht genannt werde. So diejenigen, welche den Satz als eine Art Doxologie ansehen, wie Pricäus, Olearius, Wettst., Mich. Größer wird bei denen der Umfang, welche die Heiligung entweder auf das Lobpreisen, Anerkennen und Verherrlichen Gottes durch Worte überhaupt beziehen, wie Socin: verbis, scriptis evidenti honore afficere nomen ipsius, Episc., Pisc., oder auf die Anerkennung und Verherrlichung Gottes

im Innern und im Wandel, woraus auch alsdann die Anerkennung und Verherrlichung durch Andere hervorgehe (K. 5, 16.), so Chrys., Euthym., Aug. ad Probam: nos ipsos admonemus ut nomem ejus, quod semper sanctum est, etiam apud homines sanctum habeatur neque contemnatur; quod non Deo sed nobis prodest, Hieron., Beza. Der weiteste Umfang wird der Bitte da gegeben, wo die Verherrlichung in Wort und Werk verbunden wird, wie es Luther thut: „das ist wohl ein kurz Wort, aber mit dem Sinne geht's so weit als die Welt geht, wider alle falsche Lehre und Leben," im großen Katechismus: „das ist nun etwas finster und nicht wohl deutsch geredet, denn auf unsere Muttersprache würden wir also sprechen: Himmlischer Vater, hilf, daß nur dein Name möge heilig seyn — wie wird er nun unter uns heilig? Antwort: aufs deutlichste, so man's sagen kann: so beide, unser Leben und Lehre christlich ist." Ebenso Zw., ähnlich der Heidelb. Katech. Von Witsius, mit Berufung auf Stellen wie Ps. 103, 22. 145, 10. wird selbst die Verherrlichung Gottes durch die vernunftlose Creatur mit einbegriffen. Calov: Fit sanctificatio nominis divini tripliciter: 1) δογματικῶς per sanam doctrinam, 2) ἐνεργητικῶς per sanctam vitam, 3) παθητικῶς per passiones ob evangelii confessionem toleratas. Ganz eigen — in der Absicht, die zweite Bitte besser von der ersten unterscheiden zu können — Cocc.: Dei nomen sanctificatur 1) per obedientiam servatoris, 2) per verbum evangelii, quo Christi justitia et Dei sanctitas manifestatur.

V. 10. Zweite Bitte. Der Anfang des göttlichen Werkes in und an uns ist die Anerkennung und Heilighaltung Gottes; die Form, in welcher dieselbe und zugleich das Mittel, durch welches sie zu Stande kommt, ist das in Israel vorgebildete, in Christo dem Wesen nach eingetretene und durch ihn im Fortgange der Zeiten sich immer mehr vollendende Gottesreich. So schließt sich diese Bitte an die vorhergehende und an sie wiederum die nachfolgende dritte, welche das letzte Endziel bezeichnet, die Ausgleichung alles Zwiespalts und die vollkommene Einheit des Geschöpfes mit

dem Willen des Schöpfers. Es stellen also diese drei Bitten Anfang, Mittel und Ende dar. Daß so die Idee des Reiches Gottes durch die vorhergehende und nachfolgende Bitte erläutert wird, erklärt Neander noch aus dem besondern historischen Zwecke, um den damaligen fleischlichen Mißverständnissen des Terminus vorzubeugen. Schon die Glossa ord. giebt diesen Fortschritt an: die erste Bitte bezieht sich auf den humilis adventus regni, die zweite auf die herrliche Offenbarung desselben, die dritte auf die perfectio nostrae beatitudinis.

Was die Geschichte der Auslegung betrifft, so wird die Auffassung dürftiger oder reicher, einseitiger oder vielseitiger, je nach der Fassung des Begriffs der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* selbst, worüber s. zu 5, 3. Am äußerlichsten verhalten sich zu dem Text diejenigen, welche im Interesse der historischen Interpretation, den jüdischen Sinn des Terminus beibehalten zu müssen glauben und „Laß das Messiasreich erscheinen" erklären (Pfannkuche, Meyer). Wenn diese Erklärung an dem jüdisch-historischen Begriffe haften bleibt, so wird auf der andern Seite der historische Boden des Begriffs ganz außer Acht gelassen, wenn man mit Semler, Teller, Kuinöl den abstrakten Begriff der Verbreitung der christlichen Lehre oder Religionsverfassung hervorhebt Die zwei Hauptmomente in dem christlich gefaßten Begriffe sind der des in der Zeit erscheinenden und des dereinst vollendeten Reiches. Dem gemäß sind einsichtsvoll von Nitzsch in dem Aufsatze: „über die noch unerörterte Umstellung der zweiten und dritten Bitte des V. U. bei Tertullian (Stud. u. Krit. 1830. H. 4.)", die verschiedenen Auffassungen unter die Rubriken gebracht worden der geistlich sittlichen oder der endgeschichtlichen Fassung. Die älteste lateinische Kirche bei Tertullian, bei welchem auch in diesem Interesse die zweite Bitte der dritten nachgesetzt worden, Cyprian, Hilarius und dem auctor op. imp., auch bei Aug.: videl. regnum gloriae, nam de regno gratiae sequitur in petitione tertia, folgt der endgeschichtlichen Fassung, welche sich auch bei der Glossa ord., Euth., Theoph., Pisc., Mald. findet,

welcher letztere 1 Kor. 15, 28. und Offenb. 6, 9. 10. vergleicht, desgl. Beng., welcher bemerkt, die erste Bitte habe schon im A. T. ihre theilweise Erfüllung gehabt, sed adventus regni Dei est Novi Test. quodammodo proprius, mit Vergleichung von Offb. 5, 10. Wogegen von der ethischen Herrschaft Gottes in den Gläubigen Hieron. erklärt aus Furcht vor dem schwärmerischen Mißbrauch der eschatolog. Fassung, in der griechischen Kirche Orig., Cyrill, Isid. Pelus., Gregor. Nyss., unter den Späteren Zw.: petimus, ut ad nos veniat regnum Dei, i. e. justitia, pax, gaudium in spiritu s., Bucer, Socin, Wettst., Heumann u. a. Das Reich Gottes wird dann in dem Röm. 14, 17. ausgesprochenen Sinne verstanden. Chrys. ad Matth. giebt die endgeschichtliche Fassung, in anderen Stellen aber auch die geistig-sittliche (vgl. Suicer Observ. S. 219.), ἡ τῆς οἰκειώσεως βασιλεία, d. i. die Herrschaft, wodurch der Mensch Gottes Eigenthum wird. — Muß gesagt werden, daß die vollkommene Erfüllung der zweiten Bitte eben nur eintritt mit der Vollendung des Reiches Gottes, so darf die Auslegung die endgeschichtliche Beziehung von der geistig-sittlichen nicht trennen und so finden sich auch beide verbunden bei Luth., Calvin, Chemnitz, Witsius, und in dem Heidelb. Katech.; Luth.: „Gottes Reich kommt Einmal hie zeitlich durch Gottes Wort und den Glauben, zum andern dort ewig durch die Offenbarung". Calv.: Quare summa hujus precationis est, ut deus verbi sui luce mundum irradiet spiritus sui afflatu, corda formet in obsequium justitiae suae: quicquid est dissipatum in terra, suis auspiciis in ordinem restituat, exordium vero regnandi faciat a subigendis carnis nostrae cupiditatibus. Jam vero, quia regnum dei per continuos progressus augetur usque ad mundi finem, necesse est quotidie optare ejus adventum. Quantum enim iniquitatis grassatur in mundo, tantundem abest regnum dei, quod secum affert plenam rectitudinem; vergl. die Erklärung oben S. 81. Der Heidelberger Katech.: „Regiere uns also durch dein Wort und Geist, daß wir uns dir je länger je mehr unterwerfen. Erhalte und mehre deine Kirche, und zerstöre

alle Werke des Teufels und alle Gewalt, die sich wider dich erhebet, und alle bösen Rathschläge, die wider dein heiliges Wort erdacht werden, bis die Vollkommenheit deines Reichs herzukomme, darin du wirst alles in allem seyn". — Wenn Luth. erklärt: „wie Gottes Name an sich heilig ist auch ohne unsere Bitten, also kommt auch sein Reich ohne unser Bitten," so erscheint dieses den gangbaren Vorstellungen, welche sich mit dem Kommen des Reichs Gottes verbanden, nicht entsprechend. Er folgt darin der Erkl. Aug.'s ad Probam: seu velimus, seu nolimus, utique veniet, (sed) desiderium nostrum ad illud regnum excitamus, ut nobis veniat atque nos in eo regnare mereamur. Nur auf das endgeschichtliche Kommen bezieht sich also diese Erkl. Dann führt aber dieselbe auf die neuerdings auf ethischem Gebiete verhandelte Frage, ob das Reich Gottes in seiner Vollendung eben darum kein Gegenstand der Ethik sei, weil diese Vollendung unabhängig von menschlichen sittlichen Bedingungen von Gott herbeigeführt werde (vgl. ob. S. 78.). Eine solche Ansicht könnte jedoch nur bei einem Verkennen der Offenbarung Gottes in der Geschichte, des geschichtlichen Kommens seines Reiches, aufgestellt werden, wenngleich andererseits freilich auch nicht an eine von Gottes Causalität losgelöste geschichtliche Entwickelung gedacht werden kann. Kommt aber die Realisirung des göttlichen Weltplans vermittelt durch die menschliche sittliche Entwickelung zu Stande, so beruht allerdings jene Augustt. Glosse Luth.'s auf einer prädestin. Einseitigkeit, welche bei prädest. Ausll. überhaupt die Erkl. der drei ersten Bitten durchdringt, indem die Erfüllung derselben inconditionate auf den göttlichen Willen zurückgeführt und nur als die Entwickelung des ewigen decretum angesehen wird. Aretius zur 3. Bitte: summa petimus hic, ut aeterna Dei sententia de redemptione generis humani .. compleatur et ad finem denique perducatur. Quod cum indices in hac vita videmus fieri, tum demum in novissimo judicio Christi judicis finalis sententia his rebus omnibus colophonem imponet, ac deinceps in piis voluntas Dei ad plenum locum habebit. Daher denn auch, da die Er-

füllung des in diesen 3 Bitten Erbetenen nur in den electis zu Stande kommen kann, von Calvin das Bedenken, wie doch um Unmögliches gebeten werden könne, erhoben und nur durch die Bemerkung niedergeschlagen wird: sufficit hoc voto (nämlich fiat voluntas tua) testari, nobis odio et tristitiae esse quidquid Dei voluntati adversum cernimus extinctumque cupere, ut non modo omnium nostrarum affectuum sit moderatrix, sed ut nos totos, qua decet promptitudine, ad eam implendam feramur. Dieser Einseitigkeit im Interesse der Willensfreiheit entgegenzutreten, ist unter den Ausll. besonders Socin bedacht durch Hervorhebung, daß in allen drei Bitten Gott nicht sowohl das zu bewürken, was sie aussprechen, gebeten werde, als vielmehr, die Mittel zu gewähren, welche zur Erfüllung derselben für den Menschen erforderlich sind. Auch wird in demselben Interesse von Orig. bemerkt, „daß der, welcher gesprochen hat: „mir ist gegeben alle Gewalt auf Erden wie im Himmel" durch dieses Gebet seine Jünger zu *συνεργοῖς* seiner eigenen Macht erhebe. Im Gegensatz zu Luth. bemerkt insbesondere Stier, auch O. v. Gerlach: „dennoch kommt das Reich Gottes nicht ohne unser Gebet, sondern in und mit demselben."

Die dritte Bitte. *Γενηθήτω τὸ θέλημά σου κτλ.* Zu dem Ende eben wird der Erlöste ein Glied in dem Organismus jenes Reiches und der Segnungen desselben theilhaftig, damit auch er ein Organ des göttlichen Willens durch die Liebe werde. „Heilig zu seyn in der Liebe", dies wird von Paulus Eph. 1, 4. als das Ziel der Erwählung in Christo vor Grundlegung der Welt angegeben. Insofern die Verwürklichung dieses Ziels erst am Schluß der Entwicklung des Reiches Gottes zu erwarten ist (1 Kor. 15, 28.), blickt diese Bitte allerdings vornehmlich auf jenen letzten Zeitpunkt hinaus; quamdiu regnum mixtum est in terra, sagt der auct. op. imp., fit quidem voluntas Dei in hominibus, sed non sicut in coelo. Jenen letzten Zeitpunkt hatte vorzugsweise die Prophetie des A. T. bei ihren Schilderungen des Messiasreiches vor Augen, wenn sie verhieß, daß in diesem Reiche die Erkenntniß des Herrn sollte

die Erde bedecken wie Wasser die Meerestiefe, daß weder Sonne noch Mond scheinen werden, sondern der Herr selbst werde das Licht der Seinigen seyn, daß das Volk, vom Herrn geweiht, nur bestehen werde aus lauter Gerechten (Jes. 4, 3. 11, 9. 60, 19—21. 61, 10. 11. 65, 24. 25.), welche Weissagungen in dem prophetischen Buche des A. T., in der Offenb. Joh., wieder aufgenommen sind, und dazu dienen, um das Reich Christi in seiner Vollendung zu schildern (Offenb. 21, 3. 22. 23. 22, 3—5.). In einseitiger Weise und mit unrichtiger sprachlicher Erklärung findet sich die Beziehung auf die Vollendung des Reiches Gottes in der Schrift eines Ungenannten, gegen welche ein Aufsatz in Süßkinds Magazin XIV. S. 39. polemisirt, wo θέλημα geradezu als der Plan Jesu zu seinem Reiche gefaßt wird, um dessen Vollendung gebeten werden solle: „Möge dein Heilsplan auf Erden vollzogen werden, wie er vor dem Auge der Gottheit im Himmel entfaltet dalag." Der Sache nach mag man es indeß allerdings als eine Bitte um die Verwürklichung des Erlösungsplans fassen, wie so sich Aretius ausdrückt. — Wie im Gegensatz zu der Beschränktheit und Unvollkommenheit der Erde der οὐρανός als Wohnsitz Gottes gedacht wird, so auch als der Ort der reinen Geister: die ἄγγελοι heißen vorzugsweise οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν oder ἐν τοῖς οὐρανοῖς Matth. 24, 36. Marc. 12, 25. Ihre Reinheit und Heiligkeit, ihr Thun des Willens Gottes liegt in Ps. 103, 21. (ποιοῦντες τὰ θελήματα αὐτοῦ) Hebr. 1, 14. Luc. 15, 10. ausgesprochen, so wie auch in dem Prädikat οἱ ἅγιοι ἄγγελοι Marc. 8, 38. Es ist dies diejenige Stelle, worin am unzweideutigsten von Christo ein reines Geisterreich jenseits der Erde vorausgesetzt wird. Im Zustande der Vollendung soll diese Geisterwelt unter dem Einen Haupte Christus mit den verklärten irdischen zusammengefaßt werden Eph. 1, 10. Hebr. 12, 22. 23. Chrys.: δὸς ἡμῖν, δέσποτα, τὴν ἐν οὐρανῷ μιμεῖσθαι πολιτείαν, ἵν' ἃ θέλεις αὐτὸς, καὶ ἡμεῖς θέλωμεν. Das endgeschichtliche Moment dieser Bitte mußte im System des Orig. besondere Bedeutung erhalten: ἔτι ὄντες ἐπὶ τῆς γῆς οἱ εὐχόμενοι, νοοῦντες ἐν οὐρανῷ γεγονέναι τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ

παρὰ πᾶσι τοῖς οἰκείοις τῶν οὐρανῶν, εὐξώμεθα καὶ ἡμῖν τοῖς ἐπὶ τ. γῆς ὁμοίως ἐκείνοις, κατὰ πάντα γενέσθαι τὸ θέλημα τ. θεοῦ· ὅπερ συμβήσεται, μηδὲν ἡμῶν παρὰ τὸ θέλημα πραττόντων αὐτοῦ. ἐπὰν δὲ, ὡς ἐν οὐρανῷ τὸ θέλημά ἐστι τοῦ θεοῦ, καὶ ἡμῖν τοῖς ἐπὶ τ. γῆς κατορθωθῇ, ὁμοιωθέντες τοῖς ἐν οὐρανοῖς ἅτε φορέσοντες παραπλησίως ἐκείνοις τὴν εἰκόνα τοῦ ἐπουρανίου, βασιλείαν οὐρανῶν κληρονομήσομεν· τῶν μεθ' ἡμᾶς ἐπὶ γῆς καὶ ἡμῖν γενομένοις ἐν οὐρανῷ ὁμοιωθῆναι εὐχομένων. Während nur von Einigen, Cr., Aretius, Olsh., das reichsgeschichtliche Moment und der Fortschritt von der zweiten Bitte hervorgehoben wird, beschränkt sich die große Mehrzahl auf die fortgehende Erfüllung im Verlauf der Geschichte.

Prädestinatianischer Exegese hätte es nahe gelegen, das θέλημα nur von der voluntas divina decernens (Matth. 26, 42.), nicht von der voluntas praecipiens zu verstehen, doch geschieht dieses weder von Augustin, noch von Calvin. Nur Aret., Beza, beziehungsweise Witsius — unerwarteterweise auch Rosenmüller, finden hier nicht sowohl eine Bitte als eine declaratio animi acquiescentis in voluntate Dei. Doch kommt auch die Auffassung derjenigen hierauf zurück, denen die Bitte nur die Erklärung der Bereitwilligkeit ist, die göttlichen Prüfungen zu ertragen, wie Grot., Pricäus, Wettst. und schon Tertull.: jam hoc dicto ad sufferentiam nosmetipsos praemonemus. Auch die Auslegung von Radbertus, welcher zuerst in Uebereinstimmung mit der gewöhnlichen Fassung sagt: hoc oramus, ut libertatem arbitrii nostri ejus per gratiam sociemus ipsius voluntati, ut qui vivit jam non sibi vivat, schwankt in diese andere Fassung hinüber, indem er hinzufügt: Nullus igitur ista ex affectu potest dicere, nisi qui pro certo credidit, omnia quae videntur, vel quae non videntur, prospera vel adversa, Deum pro nostris utilitatibus dispensare. Oportet enim fide devota credere, magis eum pro nostra salute sine ulla intermissione esse providum, ac dispensatione sollicitum, quam nos ipsos pro nobis. Allein wenn auch noch deutlicher, als der Fall ist, diese Bereitwilligkeit durch das

γενηθήτω ausgedrückt wäre, so schließt doch das ὡς ἐν οὐρανῷ die Beziehung auf die voluntas decernens aus, falls nicht mit Grot., Mich., Stier in das ὡς ἐν οὐρανῷ eine Beziehung auf die unveränderliche Gesetzmäßigkeit in der Sternenwelt gelegt werden soll, von welcher Lucan singt:

sicut coelestia semper
inconcusso suo volvuntur sidera motu.

Je ferner jedoch diese moderne astronomische Reflexion dem jüdischen Bewußtseyn lag, desto näher lag ihm die religiöse auf die reinen Himmelsgeister. — Bei einigen Kirchenvätern finden sich allegorische Auslegungen. Tertullian giebt als interpretatio figurata: Himmel und Erde bezeichne den Gegensatz von Geist und Leib, zieht indeß nach seiner Lesart in coelis et in terra die Erklärung vor: „Dein Wille geschehe auf Erden und im Himmel an uns." Auch Cyprian kennt nur die allegorische Erkl., daß Himmel und Erde entweder Geist und Fleisch, oder die Frommen und die Gottlosen bezeichne. Eine Fülle allegorischer Deutungen stellt Aug. (vgl. sermo LVII.) neben einander: 1) Dein Wille geschehe, wie an den Heiligen, so an den Sündern, so daß die Sünder bekehrt werden; 2) dein Wille geschehe, wie an den Heiligen, so an den Sündern im letzten Gericht, so daß jenen ihr Lohn, diesen die verdiente Verdammniß zu Theil wird; 3) wie von den Engeln, die außerhalb irdischer Beschränkung sind, so werde vollzogen dein Wille von den Menschen, die irdischer Beschränkung unterliegen; 4) wie dein Wille im Geiste geschieht, so geschehe er auch im leiblichen Organismus, wenn derselbe einst der Verklärung theilhaftig wird; 5) da die Erde von dem Himmel befruchtet wird, so kann auch der Himmel Christum bezeichnen und die Erde die Gemeinde, welche durch Christum den göttlichen Willen vollzieht.

V. 11. Vierte Bitte. Bis hieher war der Betende im Anschauen Gottes versunken, nun richtet sich der Blick auf die eigene Bedürftigkeit. Auch in dieser Hälfte ein Fortschritt: diese erste Bitte ist auf das zeitliche Bedürfniß als auf die Basis des geistigen Lebens gerichtet.

Die Erklärung wird durch die Auffassung des ἐπιού-

σιος bedingt. Zwar ist dieses Wort der Gegenstand unzähliger gelehrter Untersuchungen gewesen, doch ist noch neuen Untersuchungen Raum gelassen. Scultetus nennt die Interpretation von ἐπιούσιος die carnificina theologorum et grammaticorum, Alberti meint: hier etwas Genaues herausbringen wollen, heiße σπόγγῳ πάτταλον κρούειν. Philologen und Theologen haben ihre Stimmen abgegeben: Wilh. Budäus comm. ling. Gr. s. h. v., Heinr. Stephanus thes. s. h. v., Joſ. Scaliger epist. p. 810., in den criticis sacris ad h. l., Daniel Heinſe exercit. sacrae (ed. 1639.) p. 31., Cl. Salmaſius de foen. trap. pag. 795., Iſ. Caſaubonus exercit. Antibar. l. XVI. c. 39., Erasm. Schmid im Comm. zu d. St., Balth. Stolberg Thes. disp. Amst. T. II. p. 123., Joh. Phil. Pfeiffer ebendaſ. p. 116., Wilh. Kirchmayer Nov. Thes. disp. T. II. p. 189., Grotius z. d. St., Tanaq. Faber ep. 2. p. 183. P. 2., Lud. Küſter zu Suidas s. h. v., Toup epist. crit. p. 140., Alberti obs. in N. T. ad h. l., Segaar obs. philol. et theol. in ev. Luc. 298., Valckenaer selecta e scholis Valck. T. I. p. 190., Fiſcher de vitiis lex. N. T. prol. XII. p. 312. Ferner von Theologen: Beza zu d. St., Abr. Scultetus l. II. c. 32., Gottfr. Olearius obs. sacrae ad h. l., Heinr. Majus observ. sacrae p. 5., Calov, Bengel, Wolf und Fritzſche zu d. St. — Am meiſten Berückſichtigung verdienen Salmaſius, Stolberg, Pfeiffer, Fiſcher.

Das Wort gehört zu denjenigen des N. T., welche ſich in den uns übrig gelaſſenen 1200 Schriften der griechiſchen Litteratur (Wolfs Muſeum I. 25.) nirgends wiederfinden, wie dies z. B. auch der Fall iſt mit πειθός, 1 Kor. 2, 4., πιστικός (welches ſich indeß doch in Diog. Laert. IV. 6, 4. und Pollux Onomast. IV. 21. findet, wo daneben παραπιστικόν ſeine Berechtigung hat) Marc. 14, 3. Joh. 12, 3., παραβολεύομαι Phil. 2, 30. nach Griesb., Lachm., εὐπερίστατος Hebr. 12, 1. Schon von Origenes, dem gründlichen Kenner der griechiſchen Litteratur wurde dies bemerkt: πρῶτον δὲ τοῦτ' ἰστέον, ὅτι ἡ λέξις ἡ ἐπιούσιος παρ' οὐδενὶ τῶν Ἑλλήνων οὔτε

τῶν σοφῶν ὠνόμασται, οὔτε ἐν τῇ τῶν ἰδιωτῶν συνηθείᾳ τέτριπται, ἀλλ᾽ ἔοικε πεπλᾶσθαι ὑπὸ τῶν εὐαγγελιστῶν; er erwähnt, daß auch die LXX. solche ungriechische Wörter gebrauchen, wie *ἐνωτίζεσθαι* und *ἀκουτίζεσθαι.* — Die Bestimmung des Sinnes ist von der Ableitung abhängig. Es bietet sich die doppelte dar, von *εἶναι* und von *ἰέναι.* Die älteste und am weitesten verbreitete ist die erstere. Derselben sind grammatische Bedenken entgegengestellt worden. Einige hatten das Adj. direkt vom Partic. des Verbi *ἐπεῖναι* abgeleitet, wie *παρουσία*, *μετουσία* und wohl auch *περιουσία;* bei weitem die Meisten hielten es für ein Compositum der Präpos. mit dem Subst. *οὐσία.* Gegen dies letztere ist von Olearius u. A. eingewendet worden, die Subst. auf *ια* bildeten die Adjectivform regelmäßig nur auf *αιος*, *ώδης.* In der That ist dieses die Regel: *ὡραῖος*, *ἀγοραῖος*, *βίαιος*, und von *οὐσία* nicht *οὔσιος*, sondern *οὐσιώδης;* weswegen denn die adj. *συνούσιος*, *περιούσιος*, *ἑτερούσιος*, nicht von dem Subst. *οὐσία*, sondern von dem Part. femin. abzuleiten seien. Allein ausnahmsweise finden sich auch von Subst. der Endung *ια* Adjektiva auf *ιος*, z.B.: *ἐγκοίλιος*, *πολυγώνιος* neben *πολύγωνος* von *γωνία;* *ὑπεξούσιος*, *αὐτεξούσιος* vom Subst. *ἐξουσία;* *ἐνούσιος* und *ἐξούσιος* von *οὐσία* — auch *περιούσιος* leiten mehrere Aeltere von *οὐσία* ab: der Scholiast zu Thukyd. 1, 2.: *ἡ περιουσία = ἡ περιττὴ οὐσία.* Findet sich nun gleich von *οὐσία* kein adj. *οὔσιος*, sondern nur *οὐσιώδης*, so aber doch adjectiva comp., welche durch die angeführten Beispiele als zulässig erkannt werden. — Wichtiger ist die Einwendung, welche nach dem Vorgange von Scaliger und Salmasius, von Grotius und Vielen wiederholt wurde, daß der Hiatus bei *ἐπί* unzulässig sei; dies Bedenken haben Andere entfernen zu können gemeint, indem sie zahlreiche Beispiele dieses Hiatus in anderen Worten aufstellten: *ἐπιανδάνω*, *ἐπίουρα*, *ἐπιόσσομαι* u.s.w. Freilich gehören diese Beispiele größtentheils der episch. Sprache an; aus der Prosa ließen sich indeß Beispiele beibringen wie *ἐπιεικής*, *ἐπίορκος*, *ἐπιόγδοος.* Durch diese Beispiele haben sich die Neueren, wie auch Kuin. und Fr., für befriedigt gehalten; indessen

bleibt immer das Bedenken zurück, daß *ἐπί* gerade in der Composition mit dem Verbum *εἶναι* regelmäßig sein *ι* verliert; das Adj. *ἐπουσιώδης*, welches unserm *ἐπιούσιος* entsprechen würde, findet sich z. B. bei Porphyrius Isag. c. 15., Jamblichus Protr. 3. ohne den Hiatus. Man könnte zwar sagen, daß auch in der Prosa nicht in allen Fällen Gleichmäßigkeit beobachtet worden sei*), wie sich denn neben *ἐπόπτομαι* auch *ἐπιόπτομαι* findet (auch *ἐπίοπτος* neben *ἔποπτος*), indeß das letztere in der speciellen Bed. des Ausersehens; vgl. Buttmanns ausführl. Gramm. II. S. 201. in der Anm., wo Buttmann auch bei Plato leg. XII. p. 947. C. *ἐπιόψωνται* lesen will. — Ganz gehoben ist dies Bedenken noch nicht. Von Vielen wurde daher die Ableitung von *ἰέναι* vorgezogen.

Für sie entschieden sich die philologischen Autoritäten Heinse, Scaliger, Salmasius, Faber, Küster, Valckenaer, Fischer, Passow 5. A., unter den Theologen Grotius, Wettstein, Calov, Bengel, Wahl, Bretschn. im Lex. 3. A. Winer, Fr., Mey. Auch findet sie sich in der Kopt. Uebers.: panem nostrum crastini (diei)**) und bei einigen Kirchenvv. mit Beziehung auf den *αἰὼν μέλλων*. — Das adj. wird nun von den Einen auf das partic. fem. *ἡ ἐπιοῦσα* zurückgeführt, mit Ergänzung von *ἡμέρα*, von den Anderen auf *ὁ ἐπιών*, mit Ergänzung von *χρόνος*. Es ist gewöhnlich geworden, die Adj. und Subst. auf *ουσιος* und *ουσια* aus dem fem. der Partic. herzuleiten; doch ist die Form desselben selbst aus der Genitivform des masc. abzuleiten (Salmas. de foen. trapez. S. 812., Balth. Stolberg Thes. nov. dissert. T. II., Buttm. ausf. Gramm. II. 337., Lobeck ad Phryn. S. 4.). Vgl.: *ἡ πυγών*, *πυγούσιος*, *Ἀχέρων*, *Ἀχερούσιος*, *Πηλών*, *Πηλούσιον*, *γέρων*, *γερουσία*, die neben einander

*) In Citationen der Stelle aus dem Dial. cum Tryphone c. 95. *οὐδ' ὑμεῖς τολμήσετε ἀντειπεῖν* findet sich auch *ἀντιειπεῖν*: die Pariser und Cölner Ausgabe hat *ἀντειπεῖν*.

**) Sollte nicht auch die singuläre Uebers. in der Syr. Hieros. hierauf zurückkommen, welche übersetzt: ܠܚܡܢ ܕܥܘܬܪܐ „unser überflüssiges, reichliches Brot"?

vorkommenden Formen *πνγούσιος* und *πνγωνιαῖος*, *Ἀχερόντιος* und *Ἀχερούσιος*, *ἐκοντί* und *ἐκουσίως*, *γεροντία* und *γερουσία*. So wäre etymologisch gegen diese Ableitung nichts einzuwenden. Doch hat der Sprachgebr. die von *ἐπιοῦσα* näher gelegt, da der Gebr. von *ἡ ἐπιοῦσα* mit Ellipse von *ἡμέρα* im N. T., in den LXX., bei Josephus, sehr häufig, eben so wie sonst *ἡ παροῦσα*, *ἡ προσιοῦσα*, *ἡ παρελθοῦσα* sich finden*) (Lobeck ad Phryn. 464.). Dazu kommt, daß von Hieron. berichtet wird, im Ev. der Hebräer habe für *ἐπιούσιος* מָחָר gestanden, welches er auf die vita futura zu beziehen scheint — ein Grund, auf den Grot. ein besonderes Gewicht legt. Von etymologischer Seite wurde von Salmas. und Suic. eingewendet, daß sich von den elliptischen Foemininis der Ordinalien, wie *ἡ δευτέρα*, *ἡ τρίτη*, nur Adj. auf *αῖος*: *δευτεραῖος*, *τριταῖος*, *δεκαταῖος* u. s. w., in der Frageform *ποσταῖος*, bilden. Allein — nur mit Ausnahme etwa von *ἡ ὑστεραία*, *ἡ προτεραία* — gehört diese Form nur den eigentlichen Zahlwörtern an; ferner giebt die Endung *ιος* dem Adj. einen weitern Umfang der Bed. als die Endung *αιος*. So ist denn von Seiten der Sprache auch diese Ableitung des Wortes von *ἡ ἐπιοῦσα*, oder auch von *ὁ ἐπιών* zulässig, und die Angabe des Hieron. giebt ihr allerdings eine Unterstützung. Desto mehr hat sie wider sich von Seiten des Sinnes. Uebersetzen wir ohne Weiteres: „Unser Brot für den morgenden Tag gieb uns heute", wer wird nicht mit Salmasius sagen: quid est ineptius, quam panem crastini diei nobis quotidie postulare?**). Was Caninius

*) Man könnte glauben, daß auch Chrys. auf diese Ableitung gedeutet hat, wenn er in der Hom. zu unserer St., nachdem er das Wort durch *ἐφήμερος* erklärt hat, sagt: *ὥστε μὴ περαιτέρω συντρίβειν ἑαυτοὺς τῇ φροντίδι τῆς ἐπιούσης ἡμέρας*. Daß er aber gerade in dieser Verbindung sich des Ausdrucks bedient: *ἡ ἐπιοῦσα ἡμέρα*, ist zufällig: man sieht auch nachher aus seiner Erkl. von V. 25—34. Kap. 6., daß er *ἐπιούσιος* nicht von *ἐπιέναι* ableitete, auch in jenem Abschnitt erklärt er es noch einmal durch *ἀναγκαῖος*.

**) Fast wie eine Satyre auf die Erklärung von crastinus dies sieht es aus, wenn Erasmus, der ad Matth. 6. und ad Luc. 11. diese

sagt und so auch Mey.: „Christus habe freilich K. 6. das Sorgen für den andern Tag verboten, aber um unserer Schwachheit willen praecipit, ut patrem rogemus, qui nostrae infirmitati prospiciat nobisque pridie praebeat, quantum sufficere possit postridie“ — kann nicht genügen. Will man auch nicht mit Aug. entgegnen: ein Gebet, dessen Gegenstand einem nicht ernstlich am Herzen liege, sei eigentlich kein Gebet, so läßt doch diese Erkl. das *σήμερον* unerledigt. Das arabische Sprüchwort (Burckhardt Arabic proverbs of the modern Egyptians S. 298.) sagt: رزق الغدا لغدا „die Speise des morgenden Tages für den morgenden Tag“. Mit Er. sich die Bitte am Abend gethan zu denken, so daß dann würklich für den morgenden Tag gebetet werde, sieht wie ein Scherz aus. Immer würde die Bitte, so gefaßt, etwas von dem Sinne hineinbringen, den die charakteristische Note des Ritter Michaelis ausdrückt, welche mit den Worten schließt: „Etwas Vorrath auf die Zukunft, bei dem wir nicht so ganz nur auf einen Tag zu leben haben, und am nächsten Morgen Hunger und Dachlosigkeit vor uns, ist doch würklich auch ein großes Geschenk Gottes“.

Der größte Theil der Ausleger dieser Klasse schließt sich an die von Grotius getroffene Auskunft an, welcher *ἡ ἐπιοῦσα* als Bezeichnung der Zukunft im weitern Sinne ansieht, und sich dafür auf den weiteren Gebrauch des Hebr. מָחָר beruft. Er hätte sich direkt auf den griech. Sprachgebrauch berufen können, da *ἡ ἐπιοῦσα* im griech. Sprachgebrauch fast öfter die Zukunft überhaupt bezeichnet, als gerade den morgenden Tag. *Σήμερον* aber nimmt Grot. gleichbedeutend mit dem plenior hebraismus, dem doppelten *σήμερον σήμερον*, so daß das Wort vielmehr postridianus zu übersetzen und im Sinne von quotidianus aufzufassen wäre. So Bengel, Olear., Rosenm., Kuinöl

---

Auffassung vertheidigt, zur letztern Stelle bemerkt, man könne sich ja auch denken, es werde am Abende gebeten, und dann bete man ja würklich für den morgenden Tag: et qui vesperi petit pro victu postridiano, quid aliud petit, quam victum quotidianum?

und v. A. Quotidianus übersetzt dem Sinne nach Itala, Ulf., Pers. Polygl., auch, wie es scheint, der Aeth., welcher hat: cibum nostrum uniuscujusque diei nostri. Die Bitte würde dann aussagen: „Gieb mir heut und jeden Tag in der Zukunft das, was ich in der Zukunft bedarf". Dieser Sinn wäre nicht anstößig, allein die Erkl. des σήμερον ist durchaus sprachwidrig: σήμερον ist nicht so viel wie τὸ καθ' ἡμέραν bei Lukas, auch sagt der Hebräer nicht für τὸ καθ' ἡμέραν: σήμερον σήμερον, denn σήμερον heißt הַיּוֹם mit dem Art., täglich aber heißt יוֹם יוֹם, oder בְּיוֹם יוֹם, welches die LXX. übersetzen ἡμέραν ἐν ἡμέρᾳ Neh. 8, 18., oder τὸ καθ' ἡμέραν εἰς ἡμέραν 2 Mos. 16, 5. oder ἡμέραν ἐξ ἡμέρας 1 Mos. 39, 10. Nimmt man aber das σήμερον nicht geradezu gleich τὸ καθ' ἡμέραν, so entsteht bei jener Fassung des ἐπιούσιος kein passender Sinn. Socinus nämlich, Chemnitz, Pasor, Elsner u. A. übersetzen: succedaneus, adventitius, quem non sufficit semel accepisse, sed quem in hac vertentium temporum vicissitudine quotidie necesse est nobis advenire. Pasor: demensum nostrum, quod nec superfluit nec deficit, da nobis hodie i. e. hac quoque die. Diese Erklärungen tragen mehr in das Wort hinein, als darin liegen kann; doch gesetzt, daß man auch diese Bed. zugäbe, so würde wenigstens καὶ σήμερον gefordert werden müssen. — Nur als Curiosität ist zu erwähnen die von Alex. Morus angenommene Anspielung auf die Mittheilung des Manna am Freitage, die auch für den Sabbath ausreichte, so daß der Sinn wäre: gieb uns heute unser Brot, aber zugleich im heutigen so viel, als morgen ausreicht. Calov erklärt: quod spirituali nostrae necessitati supervenit, nam non primarium est. — Möchten nun auch noch stärkere Bedenken gegen die Ableitung von εἶναι erhoben werden können: bei der Unmöglichkeit, den aus der Ableitung von ἐπιοῦσα sich ergebenden Sinn mit dem Zusammenhange der St. zu vereinigen, müßte ihr dennoch der Vorzug gegeben werden, wie es auch von Ewald geschieht. Einigen Schutz hat sie auch an dem Urtheil des sprachkundigen Orig., der die Ableitung

von *λέναι* erwähnt, aber verwirft, und der Pesch. Das Bedenken wegen des Hiatus verschwindet, wenn, was nicht unwahrscheinlich, angenommen werden darf, daß das Wort dem gangbaren *περιούσιος* nachgebildet. — Allerdings fragt sich nun aber noch, welche Bedeutung dem Worte dann beizulegen. Bei den Philosophen hat *οὐσία* die Bed. „Substanz, Wesen," im Unterschiede von den *ποιότητες*, welche Bed. nach Heindorf Phaedo S. 41. seit Plato eingeführt seyn soll, auch „Materie" bei Plut., Arrian u.a. Diese Bed. geben dem Worte Orig. „was die Substanz (er meint die geistige) zu ernähren dient," Chrys. de instit. sec. Deum vita: *ἄρτον ἐπιούσιον, τουτέστιν, ἐπὶ τὴν οὐσίαν τοῦ σώματος διαβαίνοντα καὶ συγκρατῆσαι ταύτην δυνάμενον.* Gregor von Nyssa orat. IV. in orat. dom.: *ζητεῖν προσετάχθημεν τὸ πρὸς τὴν συντήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας.* Basilius in Reg. brev., Interr. 252.: *τὸν ἐπιούσιον ἄρτον, τουτέστι, τὸν πρὸς τὴν ἐφήμερον ζωὴν τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν χρησιμεύοντα.* Die weiteste Verbreitung hat die Bed. „Eigenthum, Vermögen," auf welche auch *περιουσία* zurückgeht, die auch dem talmud. אפיא eignet. Auf diese Bed. geht zurück eine Abh. von Steck Tempe Helv. Fig. 1741. T. V. fasc. 4., Lamb. Bos, Alberti. Der letztere: „das, was zum Eigenthum der Kinder Gottes gehört." Aber ist nicht nach Luc. 16, 11. 12. vielmehr das *ἀληθινόν* das peculium der Gotteskinder, während sie das zeitliche Gut mit allen Weltkindern theilen? Eher also mit Steck: „das, was zum patrimonium der Kinder Gottes hinzukommt" — nur daß nicht mit diesem Ausleger erklärt werden darf: „welches wir selbstthätig erarbeitet haben." Aber wie dunkel wäre dieser Sinn ausgedrückt! Am leichtesten und ansprechendsten wäre der Sinn, wenn wir *οὐσία* im Sinne von „Daseyn" nehmen könnten. Diesen Sinn drücken aus Theoph. hier: *ἄρτος ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ συστάσει ἡμῶν αὐτάρκης,* in Luc. XI.: *ὁ ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν καὶ συστάσει τῆς ζωῆς συμβαλλόμενος· οὐχ ὁ περιττὸς πάντως, ἀλλ' ὁ ἀναγκαῖος,* Euth.: *ἐπιούσιον δὲ προσηγόρευσε τὸν ἐπὶ τῇ οὐσίᾳ καὶ ὑπάρξει καὶ συστάσει τοῦ σώματος ἐπιτήδειον,* Suidas und Etym. Magn.: *ὁ ἐπὶ*

τῇ οὐσίᾳ ἡμῶν ἁρμόζων. So scheint auch die Pesch. und Philox. es zu verstehen, von denen die erstere hat: ܠܚܡܐ ܕܣܘܢܩܢܢ „das Brot unseres Bedürfnisses" und Pers. Wheloc. Sehen wir uns indeß nach Belegen für diese Bed. im Klass. um, so beschränken sich dieselben in den bisherigen Nachweisungen auf Eine Stelle bei Soph. Trach. v. 911.: *ἔκλαιεν ἡ δύστηνος εἰςορωμένη | αὐτὴ τὸν αὑτῆς δαίμον' ἀνακαλουμένη | καὶ τὰς ἄπαιδας ἐς τὸ λοιπὸν οὐσίας.* Hier nun wird *οὐσίας* von den Meisten „Daseyn, Leben" übersetzt, auch von dem neuesten Interpreten Schneidewin. Der Schol. freilich erklärt — nach einem Sprachgebr., den Dindorf Steph. Thes. s. h. v. auch aus Sintipas nachweist: *κοίτας, συνουσίας,* ja Dindorf, ohne indeß diese Interpretation zu billigen, will den Vers selbst als eines Soph. unwürdig streichen. So ist denn dieser Beleg um so mehr unsicher, da für *οὐσία* hier wohl der Sinn „Eigenthum, Hauswesen" = *οἶκος* vorzuziehen seyn dürfte, vgl. Hermann. Eine keinem Einwande offene St. ist aber von Toup zu Suidas beigebracht worden: Porphyr. de abstin. 2, 34.: *ἀπαρχὴ γὰρ ἑκάστῳ ὧν δέδωκεν ἡ θυσία καὶ δι' ὧν ἡμῶν τρέφει καὶ εἰς τὸ εἶναι συνέχει τὴν οὐσίαν.* Indeß, wenn auch dieser Beleg fehlte, aufgeben möchten wir darum diese Bed. nicht: konnten die erwähnten christlichen Exegeten, Griechen von Geburt, das Wort in jenem Sinne nehmen, warum nicht auch der Uebers. des Matth.? Daß Christus sich des aram. אוּסִיא bedient habe, oder des genau entsprechenden כְּדֵי לַהֲוָיוּת, כְּדֵי לַהֲוָיָה möchte deswegen nicht zu behaupten seyn*). Der Uebers. konnte *ἐπιούσιος* im angenommenen Sinne gebrauchen, auch wenn Christus sich nur des Ausdrucks כְּדֵי פַרְנַסְתֵּינוּ „nach unserem Bedürfnisse" bediente, wie derselbe in dem talmudischen Gebete vorkommt (Berach. f. 29, 2.): אחרים אמרים צרכי עמך ישראל מרובין ודעתם קצרה יהי רצונך מלפניך י" אלהינו שתתן לכל אחד ואחד כדי פרנסתו „Andere bedienen

*) Jakob von Edessa (am Ende des 7ten Jahrh.) bemerkt, daß die Syrer erst vor etwa hundert Jahren das griechische Wort ܐܘܣܝܐ in ihre Sprache eingeführt hätten (Assemani, Bibl. Orient. I. 479.).

sich des Gebetes: der Bedürfnisse deines Volkes Israel sind viele und ihre Einsicht ist kurz. Möge es dein Wohlgefallen seyn, jedem Einzelnen zu geben nach seinem Bedürfniß". Das ἐπιούσιον nämlich steht in der Mitte zwischen dem τὸ ἐλλιπές und dem περιττόν oder περιούσιον, und bezeichnet das, was gerade genug ist. So gefaßt hat diese Bitte mehrfache biblische Analogien im A. und N. T. Sprüchw. 30, 8. bittet Salomo: „Halt fern von mir die Armuth und den Reichthum, הַטְרִיפֵנִי לֶחֶם חֻקִּי — dies entspricht unserer Stelle, חק bezeichnet einen zugemessenen Antheil, wie es Jarchi zu 1 Mos. 47, 22. erklärt. Symmachus übersetzt δίαιτα ἱκανή, vgl. Jak. 2, 5. Bei dieser Fassung der Bitte entsteht mit Matth. 6, 25. nicht nur kein Widerspruch, sondern mit V. 34., wo eine Sorge für den gegenwärtigen Tag gestattet ist, die vollkommenste Uebereinstimmung. Wollte man einwenden, daß doch V. 25. und 31. jede Sorge um Zeitliches verboten, und V. 33. schlechthin gesagt werde, das Zeitliche solle als Zugabe zufallen, so kann man eben zuerst auf V. 34. sich berufen, wo das ἀρκετὸν τῇ ἡμέρᾳ ἡ κακία αὐτῆς zeigt, daß die vorangehenden Aussprüche nicht ganz absolut zu fassen sind, und außerdem kann man in V. 33. das πρῶτον urgiren, welches zeigt, daß nur vor allen Dingen das Reich Gottes zu suchen ist, nicht aber jede Sorge für das Zeitliche verworfen wird. Nur bei dieser Erkl. geschieht auch dem σήμερον sein Recht. Es ist mit dem τὸ καθ' ἡμέραν des Lukas nicht identisch: wenn die Itala hier quotidianus übersetzte, so that sie es nicht, weil sie σήμερον so auffaßte, vielmehr übersetzt sie dieses ja durch hodie, auch nicht, wie Viele meinen, mit Beziehung auf die Stelle im Lukas, vielmehr übersetzt sie dem Sinne nach, wie ja auch dem Sinne nach Chrys., Suidas u. A. ἐφήμερος erklären. Eine wörtliche Uebers. läßt sich überhaupt nicht gewinnen. Beza und Castellio übersetzen: panis cibarius und victus alimentarius. Das σήμερον bezeichnet ganz die rechte Gemüthsstimmung des Betenden, der sich mit seinem Gemüth eben nur in den Augenblick versenkt, wie Chrys. richtig erklärt: οὐκ εἰς πολὺν ἐτῶν ἀριθμὸν αἰτεῖν ἐκελεύσθημεν, ἀλλὰ τὸν ἄρτον σήμερον

ἡμῖν ἀρκοῦντα μόνον, „wer weiß denn," setzt er hinzu, „ob du morgen noch leben wirst?" „Gerade diese Zeitbestimmung," sagt Isidorus, „läßt uns auf den höchsten Gipfel der Weisheit treten."

Daß diese Bitte als Bitte um geistiges Brot gefaßt worden ist, kann nicht Wunder nehmen, da die bildliche Sprache der Schrift so häufig die Geistesgabe mit Speise und Trank vergleicht, vgl. Joh. 6, 33—35. Hebr. 6, 4. 5 ff., ja auch eine speciellere Deutung auf das Abendmahl war durch Joh. 6, 51. 53—55. und durch den Gebrauch des V. U. zur Consekration (vgl. S. 353.) nahe gelegt. So erklärt denn Origenes die St. mit Beziehung auf Joh. 6. von dem ἄρτος ἐξ οὐρανοῦ καταβάς, welches sich in die οὐσία des Geistes umwandelt, wie das leibliche Brot in die οὐσία des Leibes*). Bei der Vorliebe für mystischen Schriftsinn erlangte diese Fassung weite Verbreitung und tritt auch noch nach der Reformation hin und wieder auf: Tert., Cyprian, Cyr. Hieros., Athanasius, Isid. Pel., Ambrosius, Aug., Hieron., das Mittelalter, Gr., Zegerus, Bellarmin, Luther (in den zwei Auslegungen des V. U. von 1518 — anders in den Katechismen), Zw.**), Heinr. Majus, Peter Zorn (vindiciae pro perpetua veteris ecclesiae traditione de Christo pane ἐπιουσίῳ in Opusc. sacr. I.)***), in der neueren Zeit Pfannkuche, Ols-

*) Auch andere Stellen der Schrift, die von leiblicher Nahrung handeln, deutet er von geistiger. Ps. 65, 10. ἡτοίμασας τὴν τροφὴν αὐτῶν versteht er von der τροφὴ πνευματική, welche πρὸ καταβολῆς κόσμου in Christo bereitet ist, vgl. Corder. Catena in Ps. T. II. 270.

**) Zwingli sagt: Graece dicunt supersubstantialem. Deus enim substantiam nostram vre pascit et sustinet, idque vero et substantiali cibo .... Nihilo tamen minus vitae nostrae necessitatem hac petitione apud Dominum quaerimus. Panis enim Hebraeis omnem cibum significat. Qui animam pascit, quomodo idem non etiam corpus pasceret?

***) Von den strengen Lutheranern wurde diese Auslegung als mystisch perhorrescirt. Einem Wittenberger Bürger, der die vierte Bitte von geistigem Brote auslegte, wurde aufgegeben, entweder sofort diesem Irrthum zu entsagen, oder die Stadt zu verlassen. Gegen Majus in Gießen und Zorn trat der Wittenberger Wernsdorf in der ob. angef. Abh. auf. Vgl. Speners theol. Bedenken I. S. 144. und Walch Religionsstreitigkeiten in der luth. Kirche Th. V. 1167.

hausen, Stier, Delitzsch. Ausführlicher mitgetheilt finden sich die Stellen, die hieher gehören, bei Suicer, Observat. p. 248., Thesaurus eccles. S. 1173., noch vollständiger Pfeiffer, Thes. Theol. Philol. T. II. p. 120. Mehrere dieser Ausleger gestatten neben der Beziehung aufs leibliche Brot auch die auf das geistige*). Manche verstehen unter dem geistigen Brote nur die doctrina Christi, das verbum Dei, einige den geistigen Einfluß Christi, einige denken zugleich — andere ausschließlich an die Speise des Abendmahls. Die Beziehung auf Christi geistige Speisung überhaupt, und vorzugsweise im Abendmahl, findet sich schon von Iren. an (adv. haer. 4, 18.), nicht ganz gewiß ob zur Zeit Just. Martyrs (apol. 1, 66.), aber bei Tert. und Cyprian, wahrscheinlich auch bei Cyr. von Jerusalem (s. Touttée ad Catech. 24. Mystag. 5.). In der Abh. über den serm. in monte verwirft Aug. noch die bestimmte Beziehung aufs Abendmahl auch aus dem Grunde, weil sonst das Gebet nicht am Abend würde gebetet werden können. In der Predigt über das Vaterunser (Tom. V. 234.) bezieht er das panis quotidianus zugleich 1) auf das leibliche Brot, victus et tegumentum, 2) auf die Speise durch das Wort Christi, 3) auf die durch das Sakrament. Aus der immer höher steigenden Verehrung des Sakraments, vermöge deren es auch Namen führte, welche an die Bitte im Vaterunser leicht erinnerten: *ὁ ἄρτος ἅγιος, ἄρτος ζωῆς, εὐλογηθείς, ἱερουργούμενος* (s. Casaubonus Exerc. Anti-Baron. XVI. c. 39.), wird die immer weitere Verbreitung dieser Erkl. begreiflich. Das sonst ungebräuchliche *ἐπιούσιος* begünstigte bei den Orientalen jede mystische Auffassung; aber auch das schlichte quotidianus der lateinischen Uebers., welches eigentlich der Deutung aufs Abendmahl nicht günstig war, diente derselben, da im Occident gerade, bis noch auf die Zeiten Augustins, das

*) So haben andererseits die griechischen Sammler, welche aus ihren Vätern die Beziehung auf leibliche Nahrung entlehnten, auch nachher noch die geistige beigefügt. Theophylakt und Euthymius erklären es in einem Zusatze vom Abendmahl.

Abendmahl täglich genossen wurde. Wenngleich nun in der späteren Zeit die occidentalischen Interpreten der katholischen Kirche noch immer schwanken zwischen der Beziehung auf geistige Speise überhaupt und der auf das Sakrament, so herrscht doch diese letztere vor, und ist auch als die erste in der Glossa ordinaria aufgeführt: panis corpus Christi est, ut verbum Dei, vel ipse Deus, quo quotidie egemus.

Zuvörderst sind zwei Modifikationen in der Auffassung zu erwähnen. Eine Anzahl namentlich griechischer Kirchenlehrer (Athan., Damascen., Pseudo-Ambr. u. a.) leitet das Wort von *ἐπιέναι* ab, und versteht darunter das *ἄρτος τοῦ αἰῶνος μέλλοντος*, jenes himmlische Brot, welches in jenem Leben den Gläubigen zu Theil wird, vgl. Luc. 14, 15., das aber auch schon in diesem Leben dem Gläubigen gespendet werde (*σήμερον*). Die ob. S. 377. erwähnte kopt. Uebers., sowohl die Memphitische als die Sahidische (s. ed. M. G. Schwartz), folgt ohne Zweifel dieser mystischen Erkl., welche von Matthäi in seinem Zorn gegen den Mysticismus der Kirchenväter eine rasende genannt wird (ed. maj. ad Luc. S. 510.). Gegen dieselbe spricht allerdings der unerträgliche Gegensatz, in welchen dann das *σήμερον* mit dem *ἄρτος τοῦ ἐπιόντος χρόνου* oder *αἰῶνος* träte. Will man auch zugeben, daß *ὁ ἄρτος ὁ μέλλων* ohne Weiteres heißen könnte „das himmlische zukünftige Brot," so würde doch hier unter dem zukünftigen Brote bestimmt diejenige Seligkeit verstanden werden müssen, die eben in diesem Leben noch nicht eintritt: wie kann uns aber dieselbe dann hier, und zwar alle Tage gegeben werden?

Nach der andern Ableitung ist das Wort als comp. von *οὐσία* angesehen worden. Hiernach übersetzte Hier. *ἐπιούσιος* durch supersubstantialis *), nach ihm Emser „das überselbstständige Brot," auch Luther giebt in

*) Vgl. bei Hieron. auch zu Tit. 2, 12., wo er noch ausführlicher über *ἐπιούσιος* und *περιούσιος* spricht, Joh. 6, 5. herbeizieht, und angiebt, daß „Einige glauben, es sei das Brot, welches super omnes *οὐσίας* sei." — Zu Matth. erwähnt er übrigens, daß Andere vorziehen, „nach 1 Tim. 6, 8. simpliciter an die leibliche Nahrung zu denken."

der Erkl. von 1518 die drei Ueberſetzungen: überweſentlich, auserwählt, Morgenbrot (panis crastinus), und will den Sinn von allen dreien verbinden. Es iſt klar, daß alsdann ſtatt ἐπί vielmehr ὑπέρ ſtehen müßte, wie das Adj. ὑπερούσιος im myſtiſch-ſpekulativen Sinne bei Dionyſius Areopagita (de div. nomm. c. XI. §. 6.) und in den Scholien des Maximus (c. XI. §. 11. zu div. nomm.) vorkommt. Die Berufung auf ἐπίλογος, ἐπίμετρον, welches ὑπέρμετρον ſei, iſt irrig, da ἐπί auch hier nur bezeichnet, was dem rechten Maaße hinzugefügt worden. So läßt ſich demnach bei der geiſtigen Faſſung ἐπί nur ebenſo erklären, wie bei der leiblichen: „das was zum Daſeyn, nämlich zum wahren Daſeyn, dienlich und nothwendig iſt"; ſo Origenes, Cyrill von Jeruſalem: ὁ ἐπιούσιος ἀντὶ τοῦ ἐπὶ τὴν οὐσίαν τῆς ψυχῆς καταστασόμενος. — Worauf gründet ſich nun dieſe geiſtige Erklärung? Olsh. führt folgende Gründe an: 1) Weil das ganze Gebet nur geiſtige Bitten befaßt. Aber wenn die Frucht ſeiner Arbeit vom Frommen aus Gottes Hand genommen wird, ſoll er ſeiner Abhängigkeit von Gott auch in dieſem Stücke ſich bewußt, nicht auch ſeiner Hände Arbeit den Segen von Gott erbitten nach Pſ. 127, 1.? Wird durch das Dankgebet wegen des darin ausgeſprochenen Gefühls der Abhängigkeit von Gott die Speiſe erſt geheiligt (1 Tim. 4, 5.), ſoll daſſelbe nicht auch vom Bittgebete gelten? Auct. op. imp.: Ita ergo intelligendum est, quia non solum ideo oramus: „panem nostrum da nobis", ut habeamus, quod manducemus, sed ut, quod manducamus, de manu Dei accipiamus. Nam habere ad manducandum commune est inter justos et peccatores, frequenter autem et abundantius peccatores habent, quam justi. De manu autem Dei accipere panem non est commune, sed tantum sanctorum. Luth.: „Gott giebt täglich Brot, auch wohl ohne unſer Bitten, allen böſen Menſchen; aber wir bitten in dieſem Gebete, daß er es uns erkennen laſſe, und mit Dankſagung empfahen unſer tägliches Brot." Vgl. Speners Bedenken I, 1, 16. 2) Weil im Folgenden K. 6, 25. eben die Sorge für das Leibliche in den Hinter-

grund gestellt wird. Aber wird sie nicht in den Hintergrund gerade auch durch diese Bitte gestellt, einmal, insofern nur Eine Bitte sich auf das Irdische bezieht, und sodann, insofern nur so viel erbeten wird, als zum Unterhalte dient, und auch das nur für den heutigen Tag, Chrys.: ἄρτον ἐκέλευσεν αἰτεῖν ἐπιούσιον, οὐ τρυφὴν ἀλλὰ τροφήν. 3) Weil das ἐπιούσιος auf die geistige Speise hinweist. Dies eben ist streitig. Wohl ließe sich einwenden, daß für einen so populären Sinn sich nicht ein so eigenthümlich formirter Terminus erwarten lasse: ist jedoch das Wort nach dem gangbaren περιούσιος und im sachlichen Gegensatze dazu gebildet, so erklärt sich hieraus die Wahl gerade dieses Ausdruckes.

Ἄρτος wird im N. T. wie לֶחֶם auch im weiteren Sinne gebraucht wird, z. B. 2 Thess. 3, 12., und ging in dieser weiteren Bed. auch in den späteren Sprachgebrauch über, vgl. z. B. ἄρτον βεβαρημένον ἐσθίειν bei Du Cange Gloss. Graec. med. s. h. v. Bei den Neugriechen eben so allgemein ψωμί. — Aus dem zugesetzten ἡμῶν haben Einige für die geistige, Andere für die leibliche Bedeutung einen Schluß machen wollen. Keines von beiden kann daraus gefolgert werden: es bezeichnet das Brot, was wir bedürfen, was uns bestimmt ist. Euth.: ἄρτον δὲ ἡμῶν εἶπεν, ἀντὶ τοῦ, τὸν δι' ἡμᾶς γενόμενον.

V. 12. Fünfte Bitte. Der Beter geht zu den geistigen Bedürfnissen über. Der sich vor Gottes Angesicht betrachtende Geist wird zuerst der ihm anhaftenden Schuld inne und bittet um Erlaß derselben. Τὰ ὀφειλόμενα nach dem aram. Gebrauch von חוֹב die moralische Verschuldung, bei Luk. τὰς ἁμαρτίας. Im Griech. nur „die Geldschuld," von der auch, nach Aug., einige es thöricht erklärt haben. — Im buchstäblichen Gegensatze zu diesem Gebet christlicher Demuth steht das des Apollonius von Tyana, welcher zu beten pflegte: ὦ θεοί, δοίητέ μοι τὰ ὀφειλόμενα, bei Philostratus vita Apoll. l. I. c. 11. — Mit Recht berief sich die allgemeine Kirche gegen die Pelagianer auf diese Bitte, um die auch bei den Gläubigen fortdauernde allgemeine Sündhaftigkeit zu beweisen. Die Pelagianer ga-

den darauf — wenn Hieron. getreu berichtet c. Pel. l. III. c. 15. — die ungeschickte Antwort, daß von den Heiligen die Bitte humiliter, aber nicht veraciter geschehe. Anders Luther: „Zum Dritten ist zu merken, wie hier abermals angezeigt wird die Dürftigkeit unsers elenden Lebens, wir sind im Schuldlande, im sündigen Stande bis über die Ohren u. s. w." —

Ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίεμεν. Statt dieses Textes der rec. liest D E L Δ al. ἀφίομεν, wie bei Luk.; cod. B Z Lachm., Tischend., Mey. lesen ἀφήκαμεν. Die Uebers. der Pesch. durfte nicht für den Aor. angeführt werden: sie hat, wie auch Philox., ܐܫܒܩ, welches Perf. ja aber auch das Präs. ausdrückt und ebenso Luc. 11. vom Uebers. gebraucht worden, wo derselbe das Präs. las, wie denn auch die aus ihr geflossene pers. Uebers. der Polygl. das Präs. ausdrückt. Orig. ist hier unzuverlässig: während er anfangs (T. I. 252.) den Text des Matth. und des Luk. mit ἀφήκαμεν anführt, führt er später als Text beider Evv. ἀφίεμεν an. Für das Präs. bei Matth. spricht außer D E L Δ auch Chrys., codd. Mtth., It., Vulg., Ulf., Kopt., Aeth., zu denen nach dem eben Bemerkten Pesch. und Philox. hinzukommt. Der Aor. statt des Präs. konnte sich durch eine Reflexion eindrängen auf das V. 14. 15. und K. 5, 24. ausgesprochene Gebot: keine Versöhnung mit Gott ohne vorangegangene Versöhnung mit den Brüdern. Orig.: *μεμνημένοι γὰρ ὧν ὀφειλέται ὄντες οὐκ ἀπεδεδώκαμεν ἀλλὰ ἀπεστηρήσαμεν παραδραμόντος τοῦ χρόνου .. πραότεροι ἐσόμεθα πρὸς τοὺς καὶ ἡμῖν ὀφλήσαντας.* Da nun überdies noch das Präs. bei Lukas hinzukommt, so glauben wir mit Grund das Präs. vorziehen zu dürfen, welches auch einen für den Context passenderen Sinn giebt. Mehr nämlich dürfte es dem Sinne Christi entsprechen, auf die Nothwendigkeit der beharrlich versöhnlichen Gesinnung des Betenden hinzuweisen, als die einzelnen Akte der Vergebung in der Vergangenheit zur Bedingung der Erhörung zu machen. Als Bedingung nämlich pflegte dieser Zusatz *ὡς καὶ ἡμεῖς ἀφίομεν* gefaßt zu werden. Daher der Anonymus bei Steph. le Moyne: *ταῦτα λέγων, ἄνθρωπε, ἐὰν οὕτω ποιῇς (προσεύχῃ), ἐννόησον*

τὸ φάσκον λόγιον, φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας θεοῦ ζώντος! Nach Chrys. wurde von manchen Betern der Zusatz ganz unterdrückt.

Wir fragen daher zuerst, ob die Worte eine Bedingung enthalten, oder vielmehr — eine Voraussetzung. Es ließen sich die Worte allerdings so fassen, daß damit ein Proportionsverhältniß göttlicher Vergebung ausgedrückt würde. Ungenauerweise wird ὡς da gebraucht, wo der genauere Sprachgebr. ὅσον sagen würde, s. Passow s. v. ὡς S. 1488. 4. A.; so auch das weitschichtigere τοιοῦτος für τοσοῦτος und talis für tantus, s. Xenoph. Cyrop. l. IV. c. 2. §. 41. ed. Born., Bremi zu Cornel. Nep. vitae S. 367. Im N. T. kommt es so vor in der Parabel Matth. 20, 14.: θέλω τούτῳ τῷ ἐσχάτῳ δοῦναι ὡς καὶ σοί = τοσοῦτον ὅσον σοί, Offenb. 18, 6., wo ἀπόδοτε αὐτῇ, ὡς καὶ αὐτὴ ἀπέδωκε das entsprechende Maaß der Vergeltung bezeichnet und das gleich darauf folgende διπλώσατε αὐτῇ διπλᾶ die Verdoppelung, vgl. Offenb. 9, 3. So wird andererseits καθ' ὅσον (und τοσοῦτον), welches das Maaß giebt und vergleicht, auch bei Vergleichungen gebraucht, wo nur die Handlung verglichen wird, so daß es dem ὡς gleich ist und im Nachsatz οὕτω folgt, z. B. Hebr. 9, 27. Auch im Hebr. ist כֵּן so viel wie tot 2 Mos. 10, 14. Richt. 21, 14. Von Seiten der Sprache läßt sich mithin das Proportionsverhältniß in seiner Strenge festhalten. Chrys.: „dich selbst macht Gott zum Herrn des Richterspruchs — wie du über dich selbst, so will er über dich richten" Chrys. und Luth. in der Ausl. von 1518 vergleichen Luc. 6, 38.: „mit dem Maaße, da ihr messet, wird euch gemessen werden," und Luth. fährt fort: „Ps. 109, 7. sagt: Sein Gebet wird vor Gott eine Sünde seyn .... denn was ist es anders gesagt, wenn du sprichst: „„ich will nicht vergeben,"" und stehest doch vor Gott mit deinem köstlichen Paternoster und mit dem Munde pröpelst: Vergieb uns unsere Schuld, gleich als wir vergeben unsern Schuldigern, denn also viel: O Gott, ich bin dein Schuldiger, so habe ich auch einen Schuldiger; nun will ich ihm nicht vergeben, so vergieb du mir auch nicht;

ich will dir nicht gehorsam seyn, ob du mich schon heißest vergeben, ich will eher dich, deinen Himmel und alles fahren lassen und zum Teufel ewig fahren." Auch V.-Cruſ. erklärt: „in dem Maaße, wie wir." Doch ist der Sprache nach nicht weniger zuläſſig nur die Aehnlichkeit festzuhalten, ohne das Proportionsverhältniß zu urgiren. Namentlich ist hiefür beweisend Matth. 18, 33. *οὐκ ἔδει καὶ σὲ ἐλεῆσαι τὸν σύνδουλόν σου, ὡς καὶ ἐγώ σε ἠλέησα*: in diesem Gleichnisse nämlich hat der Herr dem Knechte größeres Erbarmen erwiesen, als dieser seinem Mitknecht erweisen sollte. Diesen Sinn auch hier vorauszusetzen, muß theils die dem Gleichnisse selbst zu Grunde liegende Lehre bewegen, theils die Fassung des Satzes bei Lukas aus K. 11, 4.: *καὶ γὰρ αὐτοὶ ἀφίομεν.* Ganz richtig nämlich wird dies von Cyrill ad Luc. (Nova bibl. Patrum ed. Maii II. 266.) erklärt: *καὶ, ἵνα οὕτως εἴπω, τῆς ἐνούσης αὐτοῖς ἀνεξικακίας μιμητὴν ἐθέλουσι γενέσθαι τὸν θεόν.* Wer so spricht, bei dem ist — sei es in Folge des eigenen Bedürfnisses nach Vergebung, sei es in Folge schon empfangener Vergebung — eine versöhnliche Stimmung als ständiges Eigenthum vorausgesetzt. Insofern werden von Zw. diese Worte nicht sowohl eine oratio, als eine publica Christianorum confessio genannt. Eine conditio wird man dagegen den Zusatz darum nicht nennen dürfen, da in der Form der Bedingung derselbe Gedanke erst V. 14. und 15. ausgesprochen wird. Gerade vermöge des Gleichnisses Matth. 18. wird es vielmehr nicht als eine unhistorische Eintragung anzusehen seyn, wenn wir, wie Eph. 4, 32. Kol. 2, 13., die schon empfangene Vergebung als Grundlage des *ὡς καὶ* und *καὶ γὰρ αὐτοί* denken. Während Chemnitz und Hunnius die conditio festhalten, erklärt daher der Sache nach richtiger Sarcer.: sicut certitudinis adverbium hic est, non similitudinis. Nos enim quando remittimus aliis, hoc certissimum nobis signum esse debet, quod et Deus nobis reliquerit (?) nostra peccata, vgl. Calov *). Ebenso der

*) Sinnreich ist der philologische Nothbehelf, durch den Olearius auch sprachlich auf diesen Sinn kommt. Er nimmt *ὡς* im adv. Sinn des

Heidelb. Katech.: „du wolleſt uns armen Sündern alle unſere Miſſethat ... nicht zurechnen, wie auch wir das Zeugniß deiner Gnade in uns empfinden, daß unſer ganzer Vorſatz iſt, unſern Nächſten von Herzen zu verzeihen," und Luther im großen Katech., es ſei dieſer Zuſatz hinzugeſetzt, „damit wir ein Wahrzeichen haben, ob wir wahre Kinder Gottes ſind, und demnächſt, ob uns unſere Sünden vergeben werden." Bei der immer nur unvollkommenen Herrſchaft aber des Erlöſungsbewußtſeyns in der Geſinnung der Gläubigen mag dann allerdings auch dieſe Motivirung mit Cyprian, Luth., Chemn. beziehungsweiſe nur als sponsio, mit Calv., Mel. als commonefactio publica angeſehen werden.

V. 13. Die ſechſte resp. ſiebente Bitte. Nachdem das Bewußtſeyn von der vergangenen Schuld entlaſtet, blickt es in die Zukunft und wünſcht, ſeiner Schwäche ſich bewußt, vor Verſuchungen bewahrt zu bleiben, ja von allem Uebel und Böſen befreit zu werden.

Zwei Schwierigkeiten finden bei dieſer Bitte Statt: 1) wie — was ſchon Origenes fragt — um Abwendung der *πειρασμοί* gebeten werden könne, da ſie etwas mit dieſem Weltlaufe unabänderlich Verknüpftes ſind (Joh. 17, 15. vgl. Apg. 14, 22. Hiob 7, 1.), und da ſie überdies die *δοκιμή* der Chriſten bewürken, ſo daß Jakobus ihnen zuruft, ſich zu freuen, wenn ſie in allerlei *πειρασμοί* fallen K. 1, 2.? 2) in welchem Sinne von Gott geſagt werden könne, er führe in die *πειρασμοί* hinein?

Es iſt vom Begriff *πειρασμός* auszugehen, worüber vgl. Suicer Observ. sacrae S. 260. Thes. s. h. v., beſonders Witſius S. 220., Pott Exc. 1. ad ep. Jac. — Der Begriff des Prüfens wird im Griechiſchen ausgedrückt durch *δοκιμάζειν* und *πειράζειν*. *Δοκιμάζειν*, vom Ethmon *δέχεσθαι*, heißt urſprünglich: unterſuchen, ob

demonſtr. Pron., wie bei den Epikern = „ſothaner Weiſe, auf dieſe Weiſe." Während die Meiſten unſere Vergebung hier zur Bedingung der göttlichen machen, würde auf dieſe Weiſe umgekehrt die göttliche Vergebung geradezu zur Bedingung der unſrigen gemacht.

etwas annehmbar sei; das andere, zunächst mit perior, experior und zuletzt mit *πείρω* zusammenhängend, bedeutet ursprünglich: durchdringen, erforschen. So wie aber נָסָה im Hebr. (dagegen בָּחַן mehr mit *δοκιμάζειν* zu vergleichen), tentare im Lat., und versuchen im Deutschen, so hat auch *πειρᾶν* im Sprachgebrauch eine üble Nebenbedeutung erhalten*). *Πειρᾶν, πειρᾶσθαι, πειράζειν τινός*, später häufig *τινά*, wird ursprünglich gleichbedeutend gebraucht mit *πεῖραν λαμβάνειν, πεῖραν ποιεῖσθαι* von jedwedem mit Jemand angestellten Versuche. Schon früh bezeichnet aber das Subst. *πεῖρα* besonders ein kühnes Unternehmen, z. B. *πεῖραν ἐχθρῶν ἁρπάσαι* Soph. Ajax v. 2. bloß in der Bed. „ein kühnes Unternehmen aufspüren", nachher *πεῖρα* Seeräuberei, *πειρατής* Seeräuber. Suidas: *πεῖρα ὁ δόλος καὶ ἀπάτη καὶ ἡ τέχνη*. Das Verbum *πειρᾶν* mit *γυναῖκας*, wie das lat. tentare Junonem bei Tibull. I. 3. 73., von der Verlockung und Verführung von Frauen, z. B. bei Polyb. hist. l. 10. c. 26. §. 3. — Auch im biblischen Sprachgebrauche kommt es zunächst in dem weiteren Sinne vor: „versuchen, einen Versuch machen", Apg. 16, 7., wo cod. Cantab. als Glossem *ἤθελον* hat, Apg. 24, 6. Daß es 2 Kor. 13, 5. gleichbedeutend sei mit dem nachfolgenden *δοκιμάζετε*, ist zu bezweifeln. Indeß kommt es in den LXX. im Parallelismus mit *δοκιμάζω* vor Ps. 95, 9. und daraus Hebr. 3, 9.; oder die codd. alterniren mit *δοκιμάζειν*, wie Dan. 1, 12., vgl. auch Weish. 2, 3. In Ps. 17, 3. lesen einige: *ἐπύρωσάς με* statt *ἐπείρασάς με*. Doch weit gewöhnlicher wird es in malam partem gebraucht, von Menschen, welche Gott mit Mißtrauen auf die Probe stellen, Apg. 15, 10. 5, 9. 1 Kor. 10, 9. In der St. Weish. 1, 2. wird es gleichbedeutend gebraucht mit *ἀπιστεῖν τῷ θεῷ*. 2) Von Gott, der den Menschen auf die Probe stellt, zwar nicht mit böser Absicht, aber unter schwierigen Um-

*) Uebereinstimmend ist die Entwickelung der Bedd. im mittelhochdeutschen kören 1) durch die Sinne empfinden, erfahren, 2) prüfen, untersuchen, wählen, 3) belauern, 4) versuchen.

ſtänden, ſo daß das Straucheln leicht eintreten kann, wenngleich niemals nothwendig eintreten muß, 1 Kor. 10, 13. Hebr. 2, 18. 4, 15. 11, 37. Im A. T. häufig, namentlich auch in der Geſchichte von Abraham: 1 Moſ. 22, 1. *ὁ θεὸς ἐπείραζε τὸν Ἀβραὰμ καὶ εἶπεν αὐτῷ.* Vgl. 2 Moſ. 15, 25. 5 Moſ. 13, 3. 3) Von Menſchen, welche in böſer Abſicht und Vorausſetzung mit Andern einen Verſuch machen, Matth. 16, 1. 19, 3. 22, 35. Marc. 8, 11. 12, 15. Joh. 8, 6. 4) Daher ganz beſonders von denjenigen Verſuchen, die der Teufel — *ὁ πολυμήχανος ὄφις* — mit den Menſchen anſtellt, welche immer unter böſer Vorausſetzung und mit böſer Abſicht geſchehen, Matth. 4, 1. u. 4. 1 Kor. 7, 5. 1 Theſſ. 3, 5. Offb. 2, 10. Daher vorzugsweiſe ſein Name *ὁ πειράζων = ὁ πειραστής*, während Gott *ὁ δοκιμαστὴς τῶν καρδιῶν* iſt Pſ. 17, 3. In allen dieſen Stellen, ſo wie auch Gal. 6, 1. ließe ſich auch verführen überſetzen, und dieſe Bed. Jak. 1, 13. 14. anwenden. Allein in jenen Stellen hindert doch nichts, bei der Bed. ſtehen zu bleiben: „in einen verſuchlichen Zuſtand verſetzen", auch kann bei Jak. *πειράζειν* nicht wohl in einem weſentlich andern Sinne genommen werden, als vorher V. 12. *πειρασμός*. Auch bei Jak. iſt daher die gewöhnliche Bed. beizubehalten in dem Sinne: „Niemand ſage, wenn er in einen verſuchlichen Zuſtand kommt, daß Gott ſelbſt daran Schuld ſei; die innere böſe Neigung iſt es, welche uns die Verhältniſſe des Lebens zu Verſuchungen macht". — Vom perf. pass. des verbi *πειράζειν* wird nun das nom. *πειρασμός* gebildet, auch öfter mit dem aktiviſchen *πείρασις* gleichbedeutend. Das Nomen bezeichnet nach Analogie des verbi 1) überhaupt eine Prüfung, ſo daß es von *δοκιμασία* ſich nicht unterſcheidet 1 Petr. 4, 12.; 2) einen Zuſtand der Prüfung, wo das Fallen nahe liegt: hieher gehören diejenigen Stellen, wo von den Lexikographen und Auslegern die Bed. calamitas angegeben worden, Luc. 8, 13. 22, 28. Apg. 20, 19. Gal. 4, 14. Jak. 1, 12. u. ſ. w. 3) Von Vielen wird die Bed.: „innere Reizung, Lockung der *ἐπιθυμία*" angenommen und auf die Stellen Matth. 26, 41. 1 Tim. 6, 9. Luc. 4, 13. gegrün-

det. Allein in der letztern St. ist es aktivisch gebraucht = *δοκιμασία*, in den andern beiden bezeichnet es wie sonst einen versuchlichen Zustand, ein *σκάνδαλον*, bei Paulus steht erklärend dabei *εἰς παγίδα*. Nicht also das *δελεάζειν* der *ἐπιθυμία* bezeichnet es, sondern den durch das *δελεάζειν* bewürkten, verführenden Zustand. So entspricht denn das Wort dem klassischen von Epiktet, Max. Tyrius u. a. öfter gebrauchten *περίστασις*, welches eigentlich nur Umstand, dann aber bedenklicher, versuchlicher Zustand heißt. Die in diese dritte Klasse gezählten Stellen sind mithin als zu der zweiten gehörig anzusehen. — Wird *πειρασμός* conkret gebraucht, so ist es auch gleich *σκάνδαλον*, denn dieses bedeutet ja ein *πρόσκομμα*, *ἔγκομμα*, an dem man leicht zu Falle kommen kann. Auch ist מוֹקֵשׁ, *ἡ παγίς* gleichbedeutend, wie es auch mit *σκάνδαλον* verbunden wird Jos. 23, 13. 1 Makk. 5, 4.; auch bei Klassikern, Amphis nennt bei Athenäus die Buhlerinnen *παγίδας τοῦ βίου*. Das deutsche Wort Anfechtung, welches Luth., wie er sagt, statt Versuchung gebraucht haben würde, wenn nicht das letztere allgemeiner gebräuchlich gewesen wäre, bezeichnet eine Herausforderung zum Kampfe, das mittelhochdeutsche Bekörung, häufig bei Tauler — bei Kero, Otfried, Notker: chorunga — von kören, eine Herausforderung zur Qual der Wahl. — In den LXX. Hiob 7, 1. 10, 17., in den Pseudepigraphen (Testam. Isaschar 627., bei Fabric. Tom. II.) und bei den Kirchenvätern (Basil. ep. 231. T. III. ed. Par. Hom. in Luc. 12, 18. T. II. p. 43.) wird auch statt *πειρασμός πειρατήριον* gebraucht, welches vermöge seiner Endung wie *κριτήριον* ein Prüfungsmittel bezeichnet. Auch *ὄχλησις* findet sich bei den Kirchenscribenten in der Bed. von *πειρασμός*, Photius in Wolf Anecd. Gr. I. 145.

Wenn *πειρασμός* demnach den Zustand bezeichnet, in welchem der Christ von Gott geprüft wird, wenn in der Schrift diese göttlichen Prüfungen als das Mittel dargestellt werden, im Glauben fest und somit bewährt zu werden (Röm. 5, 3. Jak. 1, 2—4. 1 Petr. 1, 6. 7.), wenn der *πειρασμός*, wie Chrys. in epist. 157. sagt, *τοῖς γενναίως*

φέρουσι πολλὰ κομίζει τὰ βραβεῖα καὶ λαμπροὺς τοὺς στεφάνους, ſo daß in dieſem Bewußtſeyn bei Clemens der ächte Chriſt ruft: ὦ κύριε, δὸς περίστασιν καὶ λάβε ἐπίδειξιν, wenn es ſogar unmöglich iſt, ſo lange dieſer Weltlauf dauert, von allen σκανδάλοις abgeſondert zu bleiben (1 Kor. 5, 10.), und wenn Chriſtus ausdrücklich bittet, daß der Vater die Seinigen aus dieſer Welt nicht herausnehme, ſondern nur bewahre vor dem Böſen (Joh. 17, 15.), ſo entſteht das Bedenken: wie kann Chriſtus den Seinigen die Bitte in den Mund legen, in die πειρασμοί nicht hineingeführt zu werden?

Um hierauf die Antwort zu gewinnen, iſt von einigen Auslegern πειρασμός emphatiſch genommen worden, von anderen εἰς, von den meiſten εἰσενέγκῃς. — Von tentationes Satanae in perniciem erklärte die πειρασμοί die prädeſtinatianiſche Exegeſe, wie ſie den reprobis zugeſandt werden zum Gericht. Calv.: hic notatur interior tentatio, quae diaboli flabellum apte vocari potest. Aret.: aliter D. tentat reprobos, dum eos incitat ad lapsus aeternos .. sic in Pharaone, Juda, Juliano. De hac et similibus tentationum speciebus hic agitur, quas iratus D. immittit, Satanae committit, aliisque organis irae concedit. Aber von einer beſonderen species der πειρασμοί iſt hier nicht die Rede. Auf die Frage, ob auch Krankheit und Leiden in die Bitte mit eingeſchloſſen ſei, antwortet Baſil. resp. ad interr. 221. richtig: οὐ διέκρινε πειρασμοῦ ποιότητα, καθολικῶς δὲ προσέταξε· προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν. Eine eben ſo willkührliche Abſchwächung des Ausdrucks war es dagegen, wenn nach Aug. ep. 178. die Pelagianer erklärten: ne quisquam irruens corporaliter nos humanus casus affligat. — Die Präp. wird urgirt von Beza: est vis praepositionis εἰς diligenter observanda; Chriſtoph Starke: „εἰς, ἐνέγκῃς — führe uns nicht ein, nämlich zu tief". Dieſen verſtärkten Begriff des εἰς ſuchten Grot., Druſius, Wettſt., Witſius zu gewinnen durch Vergleich des rabb. לְיַד „in die Hände", wodurch alſo die völlige Uebergebung ausgedrückt ſei = „preisgeben" Röm. 7, 14., wofür

die rabb. Phraſe הבריא ביד נסין angeführt wird. Aber ſchon im A. T. hat das לִידֵי בִידֵי ſeine ſtrenge Bed. verloren, noch vielmehr im Rabb. Anders verhielte es ſich nur, wenn *συγκλείειν εἰς* Röm. 11, 32. gebraucht wäre. — Von den Meiſten wurde aber das Verbum *εἰσφέρειν* ſelbſt urgirt. Orig.: *διόπερ εὐχώμεθα ῥυσθῆναι πειρατηρίου, οὐκ ἐν τῷ μὴ πειράζεσθαι (τοῦτο γὰρ ἀμήχανον μάλιστα τοῖς ἐπὶ τῆς γῆς) ἀλλὰ ἐν τῷ μὴ ἡττᾶσθαι πειραζομένους.* So unterſcheidet Iſid. Pel. l. 5. ep. 226. *ἐμπεσεῖν εἰς πειρασμὸν* und *εἰσελθεῖν τουτέστιν καταποθῆναι ὑπὸ τοῦ πειρασμοῦ*, ſo Theoph., Aug. de serm. in monte und ep. 121.: aliud est tentari, aliud induci in tentationem*). Luth.: „Es wird nichts anderes daraus, wir müſſen in der Anfechtung ſtecken, aber davor bitten wir, daß wir nicht hineinfallen und darin erſaufen". Beng.: non precamur, ut ne sit, sed ut ne nos ea tangat et vincat. So Mel., Chemn., Socin., Grot., Cler., Olear., Mich., Stier. Sprachlich läßt ſich jedoch eine ſolche Emphaſe nicht rechtfertigen**). Nur Olearius wollte *εἰς* durch *ἐν* vertauſchen und das *ἐν τῷ πειρασμῷ φέρεσθαι* durch das homeriſche *φέρειν* in der Bed. „wegreißen" erklären. Chryſ. aber nimmt willkührlich für *εἰσελθεῖν* den Begriff des Freiwilligen in Anſpruch, ſo daß *εἰσφέρειν* die göttliche Zulaſſung eines freiwilligen *ἐπιπηδᾶν* in die Sünde bezeichne.

Von der Mehrzahl der älteren Exegeten, Aug., Hier., Mel., Eſte u. a. wird dann auch ausdrücklich oder ſtillſchweigend die negative Faſſung der Bitte in die poſitive: adjuva nos adjutorio spiritus tui umgeſetzt, welches ſtreng genommen nur zuläſſig, wenn unter *πειρασμός* der innere

---

*) Aehnlich faßt das inducere Donatus in der Erkl. von duci falso gaudio in Terenz Andria, act. 1. sc. 2. v. 9., welches er zuerſt durch prolatari falsa spe, dann durch induci erklärt, ut ferae in retia.

**) Im Lat. findet ein Unterſchied Statt zwiſchen inferre und inducere, indem dieſes letztere in der Regel die üble Nebenbedeutung hat = verlocken, ſ. Nik. Heinſius zu Ovids Metam. VIII. 123. Die Vulg. hat daher gut überſetzt: ne nos inducas, wofür Aug. weniger gut, obgleich, wie er ſagt, nach der Mehrzahl der codd.: ne nos inferas.

δελεασμός verſtanden wird. Daher genauer a Lap. ſich ausdrückt: non solum ne vincamur petimus, sed etiam ne in certamen descendamus, ne forte vincamur.

Das Richtige nämlich ſchon bei Chryſ., daß die Bitte der Ausdruck des Gefühls der Ohnmacht und Verſuchlichkeit ſei, vermöge deſſen die auferlegte Verſuchung zwar nicht geflohen, die nicht auferlegte aber auch nicht geſucht werden ſoll: ἑλκυσθέντας μὲν γὰρ δεῖ γενναίως ἑστάναι· μὴ καλουμένους δὲ ἡσυχάζειν καὶ τὸν καιρὸν ἀναμένειν τῶν ἀγώνων, ἵνα καὶ τὸ ἀκενόδοξον καὶ τὸ γενναῖον ἐπιδειξώμεθα. So auch Chr. in Luc. ed. Maji: οὐκ ἀνάνδρους ἡμᾶς οὔτε δειλοὺς εἶναι βούλεται, νεανικοὺς δὲ μᾶλλον .. πρὸς δὲ αὖ τούτοις καὶ μετριόφρονας καὶ μὴ νομίζειν ὅτι πάντη δὲ κ. πάντως παντὸς περιεσόμεθα πειρασμοῦ, Aug. de dono persev. c. 6., auctor op. imp., Euth., Mald., a Lap. Zu vgl. iſt namentlich die Aufforderung Matth. 26, 4.: προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμὸν, mit der Begründung: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σάρξ ἀσθενής. Die entgegengeſetzte Geſinnung wäre die, welche Hiob 23, 10. ausdrückt: „Er verſuche mich, ſo will ich hervorgehen als das Gold". Da überdies der πειρασμός einen leidentlichen Zuſtand bezeichnet, jeder ſolcher leidentlicher Zuſtand als Schranke aber der menſchlichen Natur widerſtrebt, ſo giebt an ſich ſchon dieſe berechtigte Leidensſcheu auch das Recht zu dieſer Bitte und ein hierauf gegründetes Gebetsvorbild iſt die Bitte des Erlöſers in Gethſemane. Was aber insbeſondere die Aufforderung Jak. 1, 2. zur Freude über die zugeſtoßenen πειρασμοί betrifft, ſo kann die Seligpreiſung der Verfolgten Matth. 5, 10. verglichen werden, durch welche nicht ausgeſchloſſen, wobei vielmehr geboten iſt, der Verfolgung wo möglich ſich zu entziehen Matth. 10, 23. Ewald: „Jedes Leiden und jeder unſichere Zuſtand iſt eine Verſuchung und nicht jeder iſt dieſer gewachſen: herbeizuwünſchen iſt ſie wenigſtens nie".

Geringere Schwierigkeit hat das andere Bedenken, wie Gott als die Urſach des εἰσφέρειν εἰς πειρασμόν angeſehen werden könne. Wie Aug. erwähnt, ſo glaubten

manche ne nos patiaris induci bitten zu müssen, welches nach seiner Angabe de dono persev. c. 6. mehrere codd. lasen, auch Cyprian. Wird *πειρασμός* = *δελεασμός* von der innern Reizung verstanden und als der *πονηρός* der Satan als Versucher angesehen, wie von den Meisten, so ist freilich bei dem Begriff der Zulassung stehen zu bleiben, wie Euth., Luth., Theoph. erklären: *μὴ συγχωρήσῃς ἡμᾶς ἐμπεσεῖν*. Hat aber *πειρασμός* keine andere Bed. als „der versuchliche Zustand", so ist es zunächst die eigene *ἐπιθυμία*, welche die *περίστασις* zum *πειρασμός* macht, die *περίστασις* selbst aber auf die göttliche Causalität zurückzuführen. Mit richtiger Fassung von *πειρασμός* Greg. Nyss.: *ἐν τ. κοσμικοῖς πράγμασιν αἱ τῶν πειρασμῶν ἀφορμαι· καλῶς κ. προσηνῶς ὁ ῥυσθῆναι ἀπὸ τοῦ πονηροῦ εὐχόμενος ἔξω τῶν πειρασμῶν γενέσθαι παρακαλεῖ· οὐ γαρ ἄν τις καταπίῃ τὸ ἄγκιστρον, μὴ κατασπάσας ἐν λιχνείᾳ τὸ δέλεαρ.*

Was die letzten bei Luk. fehlenden Worte betrifft, so sind dieselben nach Bunsens Ansicht (Hippolytus II. 181.) ebenso wie die Clausula ursprünglich Responsorium des Volkes, und nur dadurch in den Text des Matth. gekommen. Vgl. jedoch das über den Text des Luk. Bemerkte (S. 349.). Ob sie als 7te Bitte anzusehen, ist zum Theil von der Fassung derselben abhängig. Wird *ἀπὸ τοῦ πονηροῦ* von Satan erklärt und die vorige Bitte von inneren diabolischen Versuchungen, so drücken diese letzten Worte nur positiv aus, was die vorhergehenden negativ und es ist kein Grund dieselben als eigene Bitte anzusehen. So schon bestimmt Tert.: Respondet clausula, interpretans quid sit „ne nos deducas in temptationem": hoc est enim: sed devehe nos a malo (in de fuga in persec. c. 2.: sed erue nos a maligno). Vom Teufel erklären auch und größtentheils mit demselben Einfluß auf die Abtheilung Orig., Chrys., Greg. Nyss.*), Er., Beza,

*) Gregor erklärt auch: *μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς τὰ τοῦ βίου κακά*, aber wie er ungenau sich ausdrückt, sind *πειρασμός*, *μαμωνᾶς*,

Zw., Calv., der indeß instit. christ. 3, 20, 46. die neutrale Faſſung nicht zurückweiſt (vgl. Rienäcker „über die Abweichungen im Gebete des Herrn in Luthers und im Heidelb. Katech.", Studien und Krit. 1837. H. 2.), Socin, Chemn., Cr. Schmid, Beng., Kuinöl, Fr., Olsh., Meyer, Hofmann Schriftbeweis I. 394. Entſprechend derjenigen Faſſung der 6ten Bitte, welche darin nur die Bitte um göttlichen Beiſtand ſieht, wird dann auch dies Befreien erklärt, vgl. Orig.: ῥύεται δὲ ἡμᾶς ὁ θεὸς ἀπὸ τ. πονηροῦ. Dagegen hat die Vulg. malum überſetzt, welches Cypr. neutral erklärt: omne malum sive pecc. sive quidvis aliud, quod detrimentum nobis afferat, ſo Aug., auct. op. imp., Glossa ord.: a malo omni visibili et invisibili, Luth., Mel., Camerar., Olear., Stier, Ewald. Mag es nun auch ſo angeſehen werden, daß dieſes πονηρόν und die πειρασμοί ſich deckende Begriffe ſind, ſo liegt doch in der Bitte um Erlöſung von verſuchlichen Zuſtänden überhaupt beſtimmter ein umfaſſenderer und das Gebet abſchließender Gedanke als in der Bitte um Erlöſung von teufliſchen Reizungen. Und ein ſolches abſchließendes votum hat nun auch hier Aug. gefunden, an den auch hier Luth.'s Erkl. ſich anſchließt. Aug. ad Probam: Cum dicimus: libera nos a malo, nos admonemus cogitare, nondum nos esse in eo bono, ubi nullum patiemur malum. Et hoc quidem ultimum, quod in or. Dom. positum est, tam late patet, ut homo Christianus in qualibet tribulatione constitutus in hoc gemitus edat, in hoc lacrymas fundat, hinc exordiatur, in hoc immoretur, ad hoc terminet orationem. Mel.: vult autem Deus in hac misera massa in hac vita inchoari hoc summum beneficium, vid. restitutionem justitiae et vitae aeternae, in qua deinceps, prorsus abolito peccato et deleta morte, ipse erit omnia in omnibus. Luth. kl. Katech. „Wir bitten in dieſem Gebet als in der Summa, daß uns der Vater im Himmel von allerlei Uebel Leibes und der Seele, Gutes und Ehre erlöſe

---

ὁ πονηρός gleichbedeutende termini, daher er das letzte votum als identiſch anſieht.

und zuletzt, wenn unser Stündlein kömmt, ein seliges Ende bescheere und mit Gnaden von diesem Jammerthal zu sich nehme in den Himmel" *). Liegt nun auch nur ein gewisser Hinblick auf das letzte Ziel in den Worten, so haben sie auch das Recht als selbstständiges votum gefaßt zu werden. Sie erinnern an 2 Tim. 4, 18.: *καὶ ῥύσεταί με ὁ κύριος ἀπὸ παντὸς ἔργου πονηροῦ, κ. σώσει εἰς τὴν βασιλείαν αὐτοῦ τὴν ἐπουράνιον*: wenngleich nämlich hier *ἔργον πονηρόν* nach dem Contexte nur auf die bösen Anschläge der Feinde geht, so ist dies doch eine species der *πειρασμοί*, an welche sich dann der positive Hinausblick auf das Freiwerden von allen *πειρασμοί* anschließt. Es ist also nicht unrichtig, wenn Stier in der reform. Fassung dieser Schlußworte des Gebetes liturgischen Sinn vermißt. Da die noch folgende clausula unächt ist und keinen Abschluß gewährt, so ist man fast genöthigt einen solchen in diesen Worten zu finden, wie auch de W. mit seinem ästhetisch-religiösen Takt sich dazu gedrungen fühlt. — Unberührt von der maskul. Fassung des *ἀπὸ τ. πονηροῦ* bleibt diese umfassendere Erkl., wenn, wie bei Hofmann, das gesammte Gebiet auch der äußeren *πειρασμοί* als Satanswürkung gefaßt wird, „insofern auch Lust und Leid, die es auf Sünde absieht, Thun des Feindes Gottes ist." Gegen die maskuline Fassung in dieser Form liegt allerdings kein Gegengrund im Texte, nur läßt auch gegen die neutrale sich nicht streiten, da, wie Matth. 15, 19. zeigt, Christus auf diesen letzten, metaphysischen Hintergrund alles Bösen nicht immer zurückgeht, noch weniger des Uebels. — Vgl. ob. S. 289.

Der Epilog. *Ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία κτλ.* Die Aechtheit dieser Worte, die nicht ganz mit Recht Doxologie genannt werden, da sie der Form nach vielmehr eine Aetiologie sind, ist aufs stärkste von der Kritik in Anspruch genommen worden. Innere Gründe sprechen gegen die Aechtheit nicht, wiewohl noch B.-Crus. nach Wettsteins

*) Im gr. Katech. erklärt Luth. „vom Argen", ohne sich aber dadurch hindern zu lassen, die Worte als Abschluß anzusehen.

Vorgange geltend macht, der 14. V., der doch an den 12. anknüpfe, werde durch dies Epiphonema zu weit davon geschieden — die sechste und siebente Bitte tritt indeß jedenfalls dazwischen — auch den Charakter dieses Schlusses „zu glänzend" findet nach einem so einfachen Gebete. Aber die Worte sind doch nicht bloß als doxologischer Ausbruch der Empfindung anzusehen, sondern der treffende Ausdruck des Hoffnungsgrundes, auf welchen der Betende sich stützt, auch würde am Schlusse dieses Gebetes wohl ein größerer Aufschwung nicht befremden können. Treffend Calv.: neque enim ideo solum addita est, ut corda nostra ad expetendam Dei gloriam accendat, et admoneat, quisnam esse debeat votorum nostrorum scopus, sed etiam ut doceat, preces nostras, quae hic nobis dictatae sunt, non alibi quam in Deo solo fundatas esse, ne propriis meritis nitamur. Auch der Einwand von Beng., daß eine Doxologie wie diese sich weniger für Gebete im irdischen status militans passe, übersieht zu sehr die ätiologische Form. Nur das Bedenken läßt sich aufstellen, daß bei der sonstigen Symmetrie der Bestandtheile des Gebetes es entsprechender erwartet werden dürfte, daß die *δύναμις*, mit Bezug auf das Reich des Vaters, der *βασιλεία* vorangestellt wäre. — Gegen die Aechtheit entscheiden aber die äußeren Gründe. Vgl. Bengel Appar. crit. p. 459., Jak. Breitinger Museum Helvet. XI. 370. XVI. 591. XVIII. 719. Wettst., Griesbach comment. crit. S. 68 ff. Zwar nur wenige, aber die vorzüglichsten griechischen codd., Vat. und Cantab., lassen sie aus; cod. Alex. ist gerade hier lückenhaft. Die meisten dieser codd. gehören zu den occidentalischen; daß in diesen die Worte fehlten, wird durch die lat. Uebers. und die ältesten lat. Väter bestätigt. Weder Tert., welcher die 6. Bitte die clausula des Gebets nennt, noch Cyprian, noch Hieron. (welcher indeß das Amen beibehält), noch Aug. haben die Doxologie gelesen. Auch die alexandrinischen codd. hatten die Worte nicht, sie fehlen bei Orig. und in der koptischen Uebers., ferner in der arab. Uebers. der ed. Rom. und Pol., in der persischen von Wheloc, bei Cyrillus Hieros., Gregor Nyss., Maximus,

Cäsarius. Euth.*) klagt die Bogomilen an, weil sie das von den Vätern der Kirche hinzugesetzte ἐπιφώνημα des Gebetes des Herrn verwerfen: τὸ παρὰ τῶν θείων φωστήρων καὶ τῆς ἐκκλησίας καθηγητῶν προστεθὲν ἀκροτελεύτιον ἐπιφώνημα — τὸ ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ βασιλεία καὶ ἡ δόξα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ ἁγίου πνεύματος, οὐδὲ ἀκοῦσαι ἀνέχονται. Endlich: obwohl die kürzere Rec. des Lukas sonst aus der vollständigeren bei Matth. Zusatz empfangen hat, so fehlt doch nichtsdestoweniger bei Lukas diese clausula in allen codd.

Hiezu kommt nun noch, daß der Erklärungsgrund für die Entstehung nahegelegt ist. Von den ältesten Zeiten an waren, nach jüdischem Vorgange (1 Chron. 29, 11.), beim Gottesdienste die Responsorien üblich, insbesondere auch im Gebrauch des V. U. beim Abendmahl (Bunsen Hippolytus II. 179. 374.). Hier stellte sich nun eine Doxologie aus liturgischem Bedürfniß ein, von deren allmähliger Entstehung sich auch noch Spuren nachweisen lassen. Während in der Pesch., in welcher die Doxologie beibehalten, das Amen ausgelassen ist, haben Hier. und Cypr., welche die Doxologie nicht kennen, das Amen; der von Tischend. herausg. cod. Bobbiensis der Itala liest: quoniam est tibi virtus in saecula saeculorum; die Sahidische Uebers. liest: quod tuum est robur et potentia in aevum aevi Amen (ed. Schwartz quatuor evv. Copt.); const. apost. 7, 24. haben: ὅτι σου ἐστιν ἡ βασιλεία εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν, wogegen 3, 18. die vollständige Formel. Noch später kam auch die Erwähnung der Trinität hinzu. Cod. 157. und

*) Paulus im exeg. Handb. II. 661. nennt unrichtig Euthalius statt Euthymius. Die St. des Letztern findet sich allerdings nicht im Comm., sondern in den von Jak. Toll herausgegebenen Fragmenten der Panoplia. Im Commentar erklärt er die Formel ohne kritische Bemerkung wie Chrys., auch ohne den Zusatz: τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Es wird dadurch wahrscheinlich, daß die Bogomilen, denen es überall um das reine Bibelwort zu thun war, nur diese letzteren Worte verwarfen, und daß ἀκροτελεύτιον ἐπιφώνημα bei Euth. sich auch nur hierauf bezieht.

225. haben hinter δόξα den Zuſatz τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος, worauf Lukian Philopatris c. 27. anzuſpielen ſcheint: τὴν εὐχὴν ἀπὸ τοῦ πατρὸς ἀρξάμενος, καὶ τὴν πολυώνυμον ᾠδὴν εἰς τέλος ἐπιθείς. — Schon ed. Complut., Er., Beza *) ſprechen daher die Vermuthung aus, daß die Formel aus dem liturgiſchen Gebrauche in den Text des N. T. übergegangen ſei. So wurde in dem ave Maria dem benedicta tu in mulieribus das quia peperisti servatorem animarum nostrarum hinzugeſetzt, ſo wird noch jetzt von Geiſtlichen der moſaiſche Segen mannichfach erweitert, und ſo fügte man in der kathol. Kirche häufig im V. U. ſelbſt an das libera nos a malo ein per Jesum Christum dominum nostrum. Für dieſe Entſtehung ſpricht nun auch der oberwähnte Umſtand, daß der inneren Oekonomie des Gebets nach die δύναμις von der βασιλεία erwartet werden möchte: rührte der Epilog von Chriſto ſelbſt her, ſo würde aller Wahrſcheinlichkeit nach in den drei Gliedern deſſelben die Beziehung auf die Oekonomie der Bitten ſich wiedererkennen laſſen. — So wurde denn auch die Aechtheit verworfen von Zwingli (nicht Calvin), Oekolamp., Pellican, Bucer, Mel., Camerar., Druſius, Scultetus, Walton, Grotius, Mill, Grabe, M. Pfaff, woran ſich faſt alle Neueren anſchließen, auch hat Luth. im großen und im kleinen Katech. die Doxologie übergangen **).

Vertheidigt wurde die Aechtheit von Wolf, Olearius, Witſius, Heumann, J. Baumgarten de auth. doxol. Halae 1753., Benzenberg Symbolae Duisb. 1784. T. II. P. 1. p. 97., der eigenſinnige Kritiker Matthäi ed. maj. im Anhange, Weber in d. angef. Diſſ. Der wich-

*) Beza giebt an, daß von Chryſ. die clausula nicht erklärt worden, welches indeß irrig.

**) Nur eine Nachwürkung des Gebrauches der Vulg. war es, daß gerade beim heil. Abendmahl das Vaterunſer in der proteſt. Kirche ohne Doxologie gebetet wurde und Heumann, welcher die Aechtheit des Epilogs vertheidigt, dringt auf die Abſchaffung dieſes Mißbrauchs. Uebrigens war jene Gewohnheit auch nicht ganz allgemein, ſ. darüber Brem. und Verdiſche Bibliothek II. 530. IV. 1026.

tigste Zeuge zu Gunsten der Aechtheit ist die Peschito, demnächst die Philoxen. und Hieros., die Pers. Pol., Aeth., Arm., Ulf. Doch vermögen diese Zeugen kein hinlängliches Gegengewicht in die Wagschale zu legen. Die neuesten Untersuchungen über Alter und kritischen Werth der Pesch. in Wichelhaus de N. T. vers. Syr. 1850, welche Alter und kritischen Werth möglichst hoch anschlagen, stellen dennoch wenigstens dogmatische Alterationen nicht in Abrede, Griesb. meletemata de vetustis N. T. recensionibus S. LI. sucht Spuren von Interpolationen nach Lectionarien nachzuweisen: mag aber auch das Alter selbst in die Anfänge des 2. Jahrh. hinaufgesetzt werden, so ist das Alter des liturgischen Gebrauchs doch noch höher und das fehlende ἀμήν deutet doch auch hier auf einen nicht ursprünglichen Zusatz, da ohne ein solches Amen die Doxologie von Christo nicht gegeben worden seyn würde. Mit Griesb. den Zusatz in dieser Form in das 4. Jahrh. herabzusetzen, ist indeß gegenüber dem Zeugniß der Pesch. nicht zulässig. — Die von den letzten Vertheidigern gebrauchte Gründe dienen nur dazu die Sache schlechter zu machen. Nach Matthäi trägt auch hier nur Origenes mit seinen superstitiösen Nachfolgern die Schuld. Benzenberg läßt alle Kirchenväter, bei denen die Worte fehlen, durch die Pariser Editoren nach der Vulg. verfälscht seyn! — Bleibt man bei dem nächsten Zwecke des Gebets in diesem Zusammenhange stehen, so kann streng genommen von einem liturgischen Bedürfniß kaum die Rede seyn: wird aber unter dem liturgischen Bedürfnisse nur das religiös-psychologische des Beters nach einem Abschlusse verstanden, so genügt einem solchen die 7. Bitte, wenn sie so wie oben geschehen gefaßt wird.

V. 14. 15. Was bei der fünften Bitte Voraussetzung war, wird hier, eben insofern die Voraussetzung sich nicht überall bestätigt finden wird, unter der Form der Bedingung ausgesprochen und diese Bedingung dadurch noch verstärkt, daß sie erst positiv, dann negativ ausgesprochen wird. Die Anknüpfung durch γάρ, insofern sie auf den entlegneren V. 12. zurückweist, ist allerdings befremdend, daher der Verdacht bei Calv., daß der Spruch nicht in die-

sen Zusammenhang gehöre, vgl. Marc. 11, 25. Da indeß γάρ nicht ätiologisch ist, sondern erläuternd, so kann doch die dazwischen getretene 6. Bitte kein Hinderniß einer Rückbeziehung seyn. Welches Gewicht der Erlöser darauf gelegt, daß die Gesinnung der Erbarmung, welche Gott gegen den Sünder offenbart, auch von dem Menschen gegen den Menschen gehegt werde, zeigt auch K. 5, 24. Luc. 6, 37. Matth. 18, 35. Das öftere Vorkommen desselben Gedankens macht um so wahrscheinlicher, daß derselbe auch hier, wo er sich so passend anschließt, an seiner ursprünglichen Stelle steht. Auch Sir. 28, 2. heißt es ähnlich: ἄφες ἀδίκημα τῷ πλησίον σου, καὶ τότε δεηθέντος σου αἱ ἁμαρτίαι σου λυθήσονται, mit Rücksicht auf welchen Ausspruch Chrys. de compunctione 1. §. 5. spricht: „Gott um die Vergebung als um ein hohes Gut bitten, und dasselbe Andern verweigern, die uns darum bitten, heiße mit Gott Spott treiben."

Es versteht sich übrigens von selbst, daß eine solche Bedingung der Sündenvergebung nicht isolirt aufgefaßt und als ein Widerspruch gegen andere Bedingungen, wie Reue u. s. w. aufgefaßt werden kann, wie dieses der Rationalismus that*). Aug. de civit. Dei l. XXI. c. 22. erwähnt, daß solche fleischliche Bibelerklärung aus Matth. 25, 34. 35. ableitete, daß das Almosengeben die einzige Bedingung zur Seligkeit sei. Dies wurde dann wenigstens mit der hier gestellten Bedingung sinnreich so vereinigt, daß ja die Sündenvergebung gegen den Nächsten „ein geistiges Almosen" sei.

Warnung vor heuchlerischer Ausübung der Fasten. V. 16—18.

V. 16—18. Das Privatfasten war vom Gesetz dem einzelnen Bedürfnisse überlassen worden, doch wurde es nach dem Exil immer häufiger Judith 8, 9. Tob. 12, 9.,

*) Nachdem bei Wegscheider Institutiones §. 137. zugestanden worden, daß die Bibel eine Sündenvergebung um des Todes Christi willen lehre, heißt es weiter: „haud tamen praetermittendum est, in iisdem libris alias quasdam hac de re formulas deprehendi ab illa supra proposita plane abhorrentes, vel ei repugnantes. Sic gratiam Dei remmissionemque peccatorum Matth. 6, 12. 14. animo placabili precibusque obtineri edocemur."

Lightf. S. 318., Winer Realwörterbuch s. v. Faſten. Von den Phariſäern wurde regelmäßig am 2ten und 5ten Wochentage gefaſtet (Luc. 18, 12.). Von Einigen wurde das Faſten noch über die Almoſen geſtellt. R. Elieſer in Gem. Berach. f. 32, 2.: גדולה תענית יותר מן הצדקה זה בגופו וזה בממונו „das Faſten iſt größer als die Almoſen, denn während jenes am eigenen Leibe geſchieht, geſchieht dieſes nur am Eigenthum". Das Faſten iſt bei den Hebräern eine von den äußern Handlungen, welche die Trauer und innere Demüthigung darſtellen, daher auch עִנָּה נֶפֶשׁ; gewöhnlich erſcheint es in Verbindung mit anderen Zeichen der Demüthigung, mit der Enthaltung von Waſſer, Salböl, Scheermeſſer, mit Beſtreuung von Aſche, der Anlegung der Trauerkleider Jeſ. 61, 3. Dan. 10, 3. 2 Sam. 12, 20. 1 Makk. 3, 47., Maimon. zu tr. Thaanith c. 4, 7. Die Heuchler, von denen hier die Rede iſt, bedienten ſich, wie der Gegenſatz zeigt, dieſer anderen Arten der Demüthigung beſonders, um die Aufmerkſamkeit auf ihr Faſten hinzuleiten, da dieſelben auffälliger waren, als bloß die durch das Faſten etwa hervorgebrachte Bläſſe, an welche Chryſ. hier denkt. *Σκυθρωπός* von *σκύζομαι*, finſter, trüb ſeyn. Baſilius de jejunio I. vertauſcht es treffend mit *στυγνάζων*, Luth.: „ſauer ſehen" *). — *Ἀφανίζουσι ὅπως φανῶσι* ein kaum für abſichtlich zu haltendes Wortſpiel. *Ἀφανίζειν* Chryſ.: *διαφθείρουσι*, *ἀπολλύουσι*, Homberg, Hammond: colorem auferre mit Vergleichung von Antiochus hom. 55. de invidia: *τὸ πρόσωπον ἐξαφανίζει*, pallorem inducit; Er., Fr.: e conspectu tollere; Elsn., Mey.: „verbergen, verhüllen" — nämlich im Trauer-Coſtüm. Aber aus dem ſpäteren Sprachgebr. iſt die Bed. „deformare, entſtellen", welche auch das exterminare der Vulg. ausdrücken

*) Ein ähnlicher Heuchelſchein bei den Sophiſten der römiſchen Kaiſerzeit, worüber die Schriftſteller dieſes Zeitalters klagen und ſpotten, beſonders Lukian, welcher das ſpöttiſche *φιλοσόφου τὸ χρῶμα ἔχειν* gebraucht. Seneca ep. 5.: asperum cultum et intonsum caput, et negligentiorem barbam .... et quidquid aliud ambitionem perversa via sequitur, evita, vgl. Corn. Adami observ. theol.-philol. Gron. 1710. p. 114.

soll*), durch viele Belege erwiesen durch Cler. z. d. St., Valck. Phoeniss. zu v. 373., Schäfer ad. Dion. de comp. verb. S. 124. Von den Frauen, welche sich schmücken, heißt es bei Nikostratus in Stobäus Serm. tit. 74, 62.: *ποδῶ δ' ἂν εἴη καὶ τοῦ διηθῆναι γυνὴ ὑγιαίνουσα καὶ ψιμμυθίου καὶ ὑπ' ὀφθαλμοῦ ὑπογραφῆς καὶ ἄλλου χρώματος ζωγραφοῦντος καὶ ἀφανίζοντος τὰς ὄψεις*: „fern sei es, daß eine gesunde Frau der Schminke und des Untermalens der Augenlieder oder sonst einer Farbe bedürfte, welche die Gesichter bemalt und entstellt." So ist also nicht an ein Verhüllen des Antlitzes gedacht, welches als bloßer Ausdruck der Trauer angesehen werden konnte, sondern an den squalor des nicht gereinigten Antlitzes und Haupt- und Barthaars, wie der Gegensatz des Waschens und Salbens zeigt. Dem äußerlichen Ausdruck der Demüthigung ist ebenso auch ein äußerlicher Ausdruck der Heiterkeit entgegengesetzt, der also als konkrete Bezeichnung des heiteren Aussehens anzusehen. Sehr verfehlt ist bei Hilar. und einigen bei Hier. Erwähnten die allegorische Deutung des Waschens und Salbens auf die Entfernung der Sünde. — *Φαίνω* intrans., nicht mit dem Infinitiv, sondern mit dem Partic. verbunden, weil sie nicht scheinen wollen, was sie nicht sind (ut videantur jejunare), sondern weil sie erscheinen wollen als das, was sie sind (ut appareant jejunare).

Die Richtung des innern Menschen muß so sehr auf Gott hingehen, daß alles Andere ihm absolut untergeordnet wird. (V. 19—24.).

Wie viel Wahrscheinlichkeit es auch von vornherein hat, daß dieser Abschnitt in den Zusammenhang gehöre, in welchem er sich Luc. 12, 22—34. findet, so haben wir doch nicht umhin gekonnt, die Stellung bei Matth. als die rich-

---

**) Exterminare = eliminare, disparere facere, ein Ciceronianisches Wort, findet sich in der spätern Latinität besonders häufig, s. Thilo Cod. Apocryph. S. 728. Luth. hat „verstellen" = „entstellen" im Sinne von „sauer sehen," wie Jer. 3, 12.: „Kehre wieder Israel, so will ich mein Antlitz nicht gegen euch verstellen."

tige anzuerkennen (s. Einl. S. 24 f.). Der Hauptgrund dafür liegt im allgemeinen Charakter der Reden Christi bei Luk. im Verhältnisse zu denen bei Matth., namentlich in der Relation der Bergpredigt selbst. Auch läßt sich hier ein Uebergang nicht ganz vermissen. Dreimal und zuletzt V. 18. hat sich gewichtvoll das: *καὶ ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ βλέπων ἐν τῷ κρύπτῳ* (*κρυφαίῳ*) *ἀποδώσει σοί* vernehmen lassen. Der Gedanke, daß die „guten Werke" allein im Hinblick auf den Unsichtbaren geschehen sollten, konnte wohl zu dem anderen überleiten, daß bei allem Streben der Blick auf den Unsichtbaren gehen müsse, wie denn der Abschluß V. 33. in modificirte Weise abermals diesen Blick auf den Unsichtbaren zur Hauptforderung macht. Selbst die Forderung würde man an eine Volksrede, welche doch nicht den Charakter einer Abhandlung hat, nicht stellen können, daß der Uebergang formell ausgedrückt seyn müsse: doch könnte dies auch stattgefunden haben und die Bindeglieder nur ebenso verloren gegangen seyn wie bei 7, 1—5. Die von uns angedeutete indirekte Gedankenverbindung wird von Hilarius unmittelbar in die Worte des 19ten Verses hineingelegt, indem er unter den Schätzen auf Erden nichts anderes, als das Menschenlob versteht; auch die Gloss. ord. zu V. 19. deutet auf jene Verbindung hin: qui jejunat vel servando quod non edit vel gloriam quaerendo, in terra thesaurizat.

V. 19. 20. Das Aufsammeln im Himmel bezeichnet, insofern Gott im Himmel gedacht wird, das Aufsammeln bei Gott selbst, wie auch Matth. 19, 21. Luc. 12, 33. 1 Tim. 6, 18. 19.; der genauere Ausdruck ist demnach *πλουτεῖν εἰς θεόν* Luc. 12, 21. Dies Wohlgefallen Gottes ist der unverlierbare Schatz, insofern, wenn alles Andere untergeht, *ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα* 1 Joh. 2, 17. Was im festen Glauben an eine unsichtbare Welt hier auf Erden Preis gegeben wird, bleibt, insofern die Gesinnung, in der es geschieht, das ewige Schicksal des Menschen bestimmt. Daß das Verbot Schätze zu sammeln kein absolutes sei, hat besonders dem Ritter Michaelis darzuthun angelegen. Er macht aufmerksam, daß die Negation

nur in dem Sinne aufzufaſſen ſei: „nicht ſowohl, als vielmehr", ferner daß hier beſonders von Kornſchätzen die Rede ſei, ohne deren Aufſammlung man das Land der Hungersgefahr ausſetzen würde. Allerdings ſpricht die populäre Paräneſe der Schriftworte dergleichen Ermahnungen mit einer gewiſſen Einſeitigkeit aus — vgl. ob. S. 175. — ſo daß häufig der Hinblick auf andere Stellen erforderlich iſt, um die Limitation zu erkennen. Was den vorliegenden Fall anlangt, ſo achte man darauf, daß ſich auch irdiſche Schätze auf eine ſolche Weiſe ſammeln laſſen, daß dadurch der Schatz des Wohlgefallens Gottes vermehrt wird: der Zweck iſt es, der entſcheidet. Ein Aufſammeln der Aeltern zum Beſten der Kinder hat der Apoſtel beſonders anerkannt 2 Kor. 12, 14. Daß das Wort in keinem anderen Sinne gemeint iſt als 1 Kor. 7, 30. 31.: „die da haben als hätten ſie nicht", zeigt V. 21.: das Herz nicht im Schatz haben iſt es, was der Herr dort verwehrt. Daher ſagt Clem. Alex. I. 578. Pott., daß nur die *φιλοκτήμονες* und *μεριμνηταί* von dem Worte getroffen werden. — Eine einſeitige Beſchränkung des Sammelns im Himmel iſt die auf das Almoſengeben nach Luc. 12, 33., ſo Baſil. (?) de baptismo 1, 1., auct. op. imp., Glossa ord., Janſen u. a.

Da die Schätze des Morgenländers im Alterthum und auch noch jetzt zum Theil in köſtlichen Kleidungsſtücken beſtanden (Eſra 2, 69. Nehem. 7, 70. Hiob 27, 16. Jak. 5, 2.), welche von der Motte verzehrt werden (Hiob 13, 28. Jeſ. 50, 9. 51, 8.), ſo iſt die Motte auf dieſe Gattung von Schätzen zu beziehen. Dann wäre nahe gelegt, auch bei *βρῶσις* und vielleicht ſelbſt bei *κλέπται* an eine beſtimmte Gattung von Schätzen zu denken. Was nun *βρῶσις* betrifft, ſo hat dies nachweislich nur die allgemeine Bedeutung Fraß, Zernagung. Aber von Clericus, Mich., Kuinöl*) iſt die Bed. „Kornwurm" angenommen worden, welche, wenn ſie

*) Ob auch von Theoph. iſt zweifelhaft. Er hat: *σὴς μὲν καὶ βρῶσις ἀφανίζει βρώματα καὶ ἱμάτια, κλέπται δὲ χρυσίον καὶ ἀργύριον.* Der Aeth. aber hat *βρῶσις* von einem mottenähnlichen Thiere verſtanden, Bode ev. Matth. ex vers. aethiop. interpr. S. 54.

sich vertheidigen läßt, den Vortheil gewährt, als die zweite Gattung von Schätzen, an das Getreide zu denken, wobei man an Luc. 12, 18. erinnern kann, und bei *κλέπται* an Gold und Silber*). Kuinöl stützt sich auf Mal. 3, 11., wo die LXX. אֹכֵל mit *βρῶσις* übersetzt haben. Daraus wird indeß eben so wenig bewiesen werden können, daß *βρῶσις* geradezu den Kornwurm bezeichne, als aus dem *βρωτήρ*, welches Aquila Jes. 50, 9. für Motte gesetzt hat, daß *βρωτήρ* die Motte heiße. Die LXX. haben übersetzt, als ob אֹכֵל stünde, wie sie dieses auch Jes. 55, 10. thun, wo sie לֶחֶם לְאֹכֵל übersetzten *ἄρτον εἰς βρῶσιν*. Clericus kommt jener Erkl. durch Vergleichung mit חָסִיל zu Hülfe, eigentlich der Fresser, nachher die Heuschrecke**). Doch reicht dies nicht weiter als zu zeigen, daß *βρωτήρ* im Griech. des N. T. allenfalls Heuschrecke heißen könnte. — Eher ließe sich mit Bretschn. auf ep. Jer. V. 12. verweisen, wo es von den Götzen heißt: *οὐ διασώζονται ἀπὸ ἰοῦ καὶ βρωμάτων*, und wo sich vielleicht mit Bretschn. der Rost auf die metallenen Götzenbilder, die *βρώματα* in der Bed. Motten auf die Kleider der Götzen beziehen ließen, doch natürlicher ist es bei *βρώματα* an die hölzernen Statuen zu denken, die durch Fäulniß, Holzwürmer u. s. w. zu Grunde gehn***). Weit verbreitet ist die Annahme der anderen speciellen Bed. Rost, so Vulg., kopt. Uebers., Ulf., Er., Luth., Grot., Beng. So kommen bei den Klassikern, wo die Vergänglichkeit des irdischen Gutes beschrieben werden soll, öfter Motten und Rost neben einander vor†),

*) So werden in einem Fragment von Menander als drei innerliche Verwüster der Dinge nebeneinandergestellt: *οἷον ὁ μὲν ἰὸς, ἂν σκοπῇς τὸ σιδήριον, τὸ δ' ἱμάτιον οἱ σῆτες, ὁ δὲ θρὶψ τὸ ξύλον*, Menandri reliquiae ed. Meineke S. 198.

**) Mich. wollte die Bed. in seinen Anm. für Gelehrte rechtfertigen, wozu er aber nicht kam.

***) Die Motte kommt auch sprüchwörtlich im Arab. als zerstörendes Thier vor, أَسْوَسُ مِنَ الْسُوسِ „verderblicher als die Motte," s. Meidani, Proverb. ed. Freytag II. c. 20. n. 79. 80.

†) Auch die Münstersche hebr. Uebers. des Matth. hat חָסִיל, die der Londoner Ges. zur Verbreit. des Christenth. unter den Juden hat

auch Jak. 5, 2. 3., wo selbst vom Rost der edeln Metalle gesprochen wird. Möglich daß die hebr. Sprache kein besonderes Wort für Rost besaß, im Syr. wird das Wort ܫܚܬܐ corruptio von der species auf das genus übertragen*). Doch bleibt die Annahme durchaus prekair. In der angef. St. ep. Jer. V. 12. (Baruch 6, 11.) steht *βρώματα* neben *ἰός*, auch hat wenigstens das Rabbinische ein eigenes Wort für Rost חָלוּדָה. — Am sichersten bleibt man daher mit Bretschn., Wahl bei der allgemeinen Bed. stehn, vielleicht ist in specie an Fäulniß zu denken, wie Basilius in Luc. (Opp. III. 49.): *τὰ ἐκεῖ ἀποτιθέμενα* (sc. *ἐν οὐρανῷ*) *οὐ σῆτες καταβόσκονται, οὐ σηπεδὼν ἐπινέμεται.* So Euthym., auch die Itala, welcher Augustin und der auct. op. imp. folgen, hat comestura gebraucht. Schon Beza vertauscht das aerugo der Vulg. mit erosio. — Mit Casaub., Drusius, Hombergk ein Hendiadyoin anzunehmen = *σὴς βρώσσουσα* ist schon deshalb unzulässig, da nicht *καὶ* steht, sondern *οὔτε — οὔτε.* Auch an die Verzehrung durch Menschen kann man nicht denken (s. auct. op. imp. und de Dieu), denn es ist von aufbewahrten Schätzen die Rede, welche, wie der Calembourg der griech. Etymologen sagt, *τίθενται εἰς τὸ αὔριον* (Luc. 12, 19.). — Es sind also zwei Arten der Unsicherheit und Hinfälligkeit dieser irdischen Schätze erwähnt, die natürliche Zerstörung durch Thiere und innere Corruption und die gewaltsame Entwendung. Daß das Moment „auch das Kleinste kann sie zerstören" hervorzuheben sei (Baumg.-Cr.), möchten wir nicht glauben. *Διορύσσειν*, was hier von den Dieben gebraucht wird,

---

הָאֹכֵל, die der Bibelges. hat הָחֶלְאָה (soll wohl חֶלְדָּה heißen), nach der Engl., wo moth and rost.

*) An unserer Stelle hat die Pesch. und die Philox. ܐܟܠܐ Wenn Mich., nach Castellus, dafür tinea, aerugo neben einander setzt, so ist dies ungenau, denn beide Bedd. zugleich kann das Wort doch nicht haben; der Syrer hat vielmehr nur die Bed. erosio ausdrücken wollen, wie auch der Araber, welcher اكلة hat, welches mit Kesre unter dem Elif der Fraß, insbes. bei Avicenna der Beinfraß heißt, mit dreifachem Fatha aber auch die Verzehrer heißen könnte.

kommt im Griech. auch ohne *οἰκίας* ebenso vor, wie unser einbrechen, daneben *τοιχωρυχεῖν* und *ἐκτοιχωρυχεῖν*; vgl. Hiob 24, 16.

V. 21. Während Luk. K. 12, 33. diesen Spruch vereinzelt giebt, erhält derselbe hier durch die Verbindung mit V. 22. 23. einen tiefen Sinn (s. Einl. S. 25.). Als Grund, warum irdische Schätze nicht das Ziel des Menschen seyn dürfen, hatte das Vorige angegeben ihre Vergänglichkeit. Ein neuer Grund liegt darin, daß der Gegenstand des Strebens sich den Geist assimilirt. Chrys.: *ὥσπερ οὖν εἰς τὸν οὐρανὸν ἀποτιθέμενος, οὐ τοῦτο καρποῦσαι μόνον τὸ τυχεῖν τῶν ἐπὶ τούτοις ἐπάθλων, ἀλλ' ἐντεῦθεν ἤδη τ. μισθὸν λαμβάνεις, ἐκεῖ μεθορμιζόμενος.* In jedem Triebe liegt eine Verwandtschaft, eine Sympathie mit dem Objekte, auf welches er hintreibt. Aug.: Sordescit aliquid, cum inferiori miscetur naturae, quamvis in suo genere non sordidae. Insofern beruht auch das Erkennen auf dem Lieben — und zwar nicht bloß in der Sphäre ewiger Wahrheit, von welcher das bekannte Wort Pascals: il faut aimer les choses divines pour les connoître allein spricht. Da vorher die Art der Güter durch die zwei Sphären, in denen sie sich befinden — oben und unten — charakterisirt war, so wird jener Gedanke so ausgedrückt: die *καρδία* d. i. der Sitz der Affekte und Neigungen (Stirm Tüb. theolog. Zeitschr. 1834. S. 53., Beck bibl. Seelenlehre S. 88.)*) bewegt sich in der einen oder der andern Sphäre, d. i. sie assimilirt sich ihr — eine tiefe Wahrheit, die sich auch noch specieller anwenden läßt, wie man gesagt hat: der Geizige wird zum Stein, der Wollüstling wird zum Thier, der Hochmüthige zum Teufel. Wenn Hier. bemerkt: huic servit unusquisque a quo vincitur, so wird es hier noch treffender heißen: huic assimilatur a quo vincitur. Luth.: „Was dem Menschen liebet, das ist sein Gott. Denn da trägt ihn sein Herz zu, gehet Tag und Nacht damit um, schläft und wacht damit,

*) Justin apol. 1, 15. citirt *ὁ νοῦς*, aber in derselben praktischen Bed. „die Gesinnung."

es sei Geld oder Gut, Lust oder Ehre". — Die Lesart σου von cod. D J, von Lachm., Tisch. aufgenommen könnte vorzuziehen und ὑμῖν aus Luk. 12. herübergekommen seyn. Bengel: sing. Graecis ad sermones asceticos aptus fuit.

V. 22. 23. Nach Calv., Kuinöl, Paulus, B. Bauer, Neander ist dieser Spruch ohne inneren Zusammenhang angereiht. „Hier fängt, heißt es bei Br. Bauer a. a. O. I. S. 364., der Ev. zu ermatten an, seine Kräfte verlassen ihn und er verzweifelt daran, den reichen Spruchschatz, den er durchaus für die Bergpredigt verwenden will, diesen Schatz von Perlen auf Schnüre aufgereiht, dem Leser schenken zu können." Allerdings findet sich derselbe bei Lukas K. 11, 34—36. in einem ganz verschiedenen Zusammenhang. Mag ihm indeß auch dort ein befriedigender Sinn abgewonnen werden können (Olsh., Neand. S. 423., Hilg. S. 189.), doch gesteht Olsh., daß derselbe „nicht sogleich zu Tage liegt" und Hilg. erkennt die Bergrede als den ursprünglichen Ort an. Auch der umschreibende Wortreichthum V. 36. läßt dort die Berichterstattung aus zweiter oder dritter Hand erkennen. Wie aber Ewald (bibl. Jahrb. 1848. S. 129.) meinen konnte, diese Verse seien passender hinter 5, 16. zu stellen, leuchtet noch weniger ein. Ein evidenter und strenger Zusammenhang mit V. 21. würde sich allerdings nur dann ergeben, wenn wir ὁ ὀφθαλμὸς τῆς ψυχῆς identisch mit καρδία nehmen dürften, wie dies von Aug., auct. op. imp., Bucer, Mel., Druthmar, Zeger, Episc., Stier geschieht, welcher letztere: „die das Handeln regierende praktische Vernunft, so zu sagen die Grundabsicht des Menschen." Aug.: oculus ipsa intentio, qua facimus quidquid facimus; weiter sind ihm die tenebrae dann die äußeren Handlungen, quia incertum habent exitum, insofern nämlich die Erfolge nicht in Menschenhand stehen, weshalb der Werth aller Handlungen nach der intentio zu beurtheilen; gegen den Mißbrauch dieses Kanons in der kath. Praxis vgl. Gerh. loci VIII. 68. Quenstädt Theol. didact. polem. V. 320. Nun würde aber dieses praktische Vermögen, wenn es auch als

ὀφθαλμός sich bezeichnen ließe, doch nicht τὸ φῶς τὸ ἐν σοί genannt werden können — wie Stier erklärt: „Auch der Unbekehrte hat noch ein wenig aufrichtiges Trachten nach dem ewigen Gute." Auch ist das Auge nach tropischem biblischem Sprachgebr. immer nur das Organ des inneren Erkennens Ps. 13, 3. 119, 18. Marc. 8, 18. Luc. 24, 31. Eph. 1, 18. u. a. So muß denn auch hier das innere Auge das innere Erkenntnißvermögen des Ewigen seyn, das was die paulin. Terminologie in psychologischem Sinne πνεῦμα nennt. So Chrys., Mald., Grot., Olear., Mich., Fr., Olsh., de W., Mey., auch Delitzsch bibl. Psychol. (1855.) S. 69. und der Sinn ist dann nach Chrys.: ὅταν γὰρ ὁ κυβερνήτης ὑποβρύχιος γένηται .. ποία λοιπὸν τοῖς ὑπηκόοις ἐλπίς; .. ὥσπερ γὰρ τὴν πηγὴν ἀνελὼν καὶ τὸν πόταμον ἐξήρανεν· οὕτως ὁ τὸν νοῦν ἀφανίσας πᾶσαν αὐτοῦ τὴν ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ πρᾶξιν ἐτύφλωσεν. Anders Hofm. Schriftbeweis II. 296.: „das Licht bedeutet Gottes heiliges Wesen, welches den Menschen licht machen will." — Nicht für die Triebe das Endliche das höchste Gut seyn zu lassen, hatte V. 21. ermahnt, V. 22—24. das innere Erkenntnißlicht ungetrübt zu erhalten, um sich das rechte Bewußtseyn über das höchste Gut zu erhalten. Den Uebergang könnte aber nur eine abstrakte schulmäßige Betrachtung der Sache vermissen lassen. לֵב nämlich und καρδία ist ja im bibl. Sprachgebr. nicht allein das Organ der Willenstriebe, sondern ebensosehr der Erkenntniß und Empfindung (vgl. Delitzsch a. a. O. S. 215 f.). Der καρδία selbst werden ὀφθαλμοὶ ἐπιγνώσεως zugeschrieben (s. Harleß zu Eph. 1, 18.). So werden wir von der Hingabe der καρδία an das Endliche V. 21. die damit verbundene Verblendung der Erkenntniß nach dem, was dort über das Wort Pascals gesagt worden, nicht ausgeschlossen zu denken haben. — Als verfehlt ist aber die Erkl. bei Piscator, J. Gerhard, Beausobre, Hammond zu bezeichnen, welche mit engerer Beziehung auf den aus der Anhänglichkeit an das irdische Gut entstandenen Geiz unter dem ὀφθαλμὸς πονηρός das neidische Auge verstehen (עַיִן רָעָה Sprüchw. 23, 6.), durch

welches der Mensch an das irdische Gut geknechtet wird, unter dem ὀφθαλμὸς ἁπλοῦς den liberalen, wohlthätigen Sinn.

Legt der Erlöser hier dem Menschen an sich ein solches inneres Auge bei, welches das rechte Lebensziel erkennen kann, so liegt darin allerdings, wie der Rationalismus sich hierauf bezog, die Anerkennung eines auch noch im gefallenen Menschen würkungsfähigen Gottverwandten, wie dies auch in Joh. 8, 47. 18, 37. liegt — ein Zugeständniß, welches aber auch in der kirchlichen Dogmatik nicht fehlt, welche ausdrücklich für ein lumen naturae, für notiones de Deo innatae streitet, quae nihil aliud sunt quam reliquiae imaginis divinae (Gerhard loci T. I. 93.), Calv.: lumen vocat Christus rationem, quantulacunque hominibus reliqua manet post lapsum Adae. Dennoch ist weder von Socinianern und Arminianern, noch von den kirchlichen Theologen von diesem Ausspruche Gebrauch gemacht. Von Sarcer wird textwidrig der conditionale Satz in das assertorische Urtheil umgesetzt: oculus seu judicium in homine tenebrae sunt: ergo nihil vere docere de ratione thesaurizandi potest, Beza, Chemnitz, Gerhard, Calov substituiren „das durch Gottes Wort und Geist erleuchtete Auge". Episc. aber, welcher das Auge von dem appetitus und affectus erklärt, streitet nur dafür, daß das tenebrae fieri nicht absolut zu nehmen sei, so daß damit eine gänzliche Verderbniß der Willensneigungen gesetzt wäre. Dies nun ist bei unserer Erkl. von ὀφθαλμός zwar nicht direkt ausgesprochen, aber bei dem Wechselverhältniß von Erkennen und Lieben und da der ὀφθαλμὸς ὀφθ. τῆς καρδίας ist nach Eph. 1, 18., so liegt es doch indirekt darin, vergl. das συνήδομαι τῷ νόμῳ κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον Röm. 7, 22. und J. Müller Lehre von der Sünde II. 325.

Von nicht wenigen Auslegern wird der logische Fortschritt der Sätze und das Verhältniß von Gleichniß und Anwendung unrichtig gefaßt. Nicht mit ἐὰν οὖν ὁ ὀφθαλμός κτλ., wie Aug., Er. (im Comm.), Luth., Pisc., Beauf., Hammond, Cler., Wettst. annehmen, beginnt die Anwendung, noch weniger schon mit ὁ λυχνός, wie der

auct. op. imp. meint, welcher überdies, wie auch Luther, durch die Beschränkung des Gedankens auf Warnung vor Geiz den Sinn verfehlt. Vielmehr stellt der erste Satz ὁ λύχνος — ὁ ὀφθαλμός eine παροιμία auf, der Satz ἐὰν οὖν κτλ. leitet eine Folgerung daraus ab, εἰ οὖν κτλ. macht die geistige Anwendung. Der Sinn des Auges als der der schärfsten Wahrnehmung wird daher noch häufiger als der des Gehörs auf das geistige Wahrnehmen übertragen, z. B. Aristoteles topic. I. 14.: ὡς ὄψις ἐν ὀφθαλμῷ, νοῦς ἐν ψυχῇ, vgl. Grotius, Wettst.; vgl. auch den Gegensatz von ἀκούειν und ὁρᾶν Joh. 6, 45. 46. Das Licht als Bezeichnung des Mediums der sinnlichen Wahrnehmung ist Bezeichnung des sinnlichen Auges, so τὰ φάεα bei Homer, lumina im Lat., und dann übergetragen auf das geistige Gebiet des geistigen Wahrnehmens. Τὸ φῶς τὸ ἐν σοί ist demnach so viel als ὁ ὀφθαλμὸς ὁ ἐν σοί. Von dem äußeren Auge heißt es nun, daß es der Lichtquell sei, der den ganzen Leib licht mache. Vermöge der gliedlichen Verbindung nämlich des menschlichen Körpers braucht kein Glied ein eigenes Auge, sondern hat an dem Lichte Theil, dessen Organ das eine Auge ist, 1 Kor. 12, 14—18 *). Damit jedoch das Auge diesen Dienst leiste, darf es nicht πονηρός seyn. Vom äußeren Auge gebraucht, kann πονηρός hier nichts anderes bedeuten, als krank — wie wir sagen „ein böses Auge" — wie auch das Hebr. רַע, so bei den Griechen πονηρῶς ἔχειν = κακῶς ἔχειν, das Gegentheil von ὑγιαίνειν. Danach muß sich nun auch die Bed. von ἁπλοῦς bestimmen. In der Bed. gesund findet sich dieses Wort nicht, man könnte daher meinen, es sei in seiner eigentlichen Bed. zu nehmen, wie Elsner, Olsh.: „ein Auge, das nicht doppelt sieht"; die Doppelsichtigkeit ist Krankheit, und dies ließe sich dann mit Quesnel auslegen: „welches nur Ein Ob-

*) Noch piquanter wäre der Gedanke daher ausgedrückt, wenn es hieße: ὅλον τὸ σῶμά σου ὀφθαλμὸς ἔσται. Maldon.: erit veluti oculatum, nam oculus perexignus orbiculus ita toti corpori necessarium lumen praebet, ut, cum oculus purus est, totum omnino corpus oculus esse videatur.

jekt der Liebe kennt, Gott." Allein es ist doch davon auszugehen, welches hebräische Wort dafür gebraucht worden sei. Nun findet sich bei Aquilas und in den LXX. ἁπλοῦς als die Uebers. von תָּם, יָשָׁר = ὁλόκληρος, dies aber ist, wie integer, mit gesund sinnverwandt, so erklärt Theoph. ἁπλοῦς und πονηρός durch ὑγιής und νοσώδης. Es wird damit das innere Auge für krank erklärt, sobald es aufhört nach dem höchsten Gute zu trachten. — Den Satz: τὸ σκότος πόσον erklärt Olsh. mit Ergänzung des bloßen ἐστί: „der Zustand geistiger Finsterniß ist dann fürchterlicher als die leibliche," Mey. „wie groß ist dann (da schon die Schadhaftigkeit des äußeren Auges in Finsterniß versetzt) die Finsterniß, nämlich: in welcher du dich befindest." So Grot., Wolzogen, Olear., B.-Cruf., Neand., de W. Doch ist die Frage, ob man sich nicht den Vergleich bestimmter ausgeführt zu denken habe. Da in der leiblichen Sphäre das eine Glied als das erleuchtungsfähige den übrigen als den von Natur dunkeln gegenüber gestellt wird, sollte dies nicht auch in der geistigen beabsichtigt seyn? Dann bezeichnet τὸ σκότος das von Natur blinde Gebiet der Triebe, die erst vom λόγος durchdrungen werden müssen. Die Vulg. übersetzt: tenebrae ipsae, welches Hier., Aug. in jenem Sinne erklären. Der Syr., Ar., Aeth. haben: „deine Finsterniß," d. i. „das, was bei dir Finsterniß ist." Ebenso erklären Euth., Erasm., Bucer, Luth., Stier. Dann hat man hinzuzudenken: τὸ σκότος, πόσον σκότος ἔσται! Erasm.: si ratio excaecata id judicat imprimis esse expetendum, quod vel contemnendum, vel neglectui habendum, in quas tenebras totum hominem rapiet ambitio reliquaeque animi perturbationes, quae suapte natura caliginem habent! Luth.: „Wen der Geiz bestanden hat, daß er scharret und kratzet, der hat schon eine Finsterniß im Herzen. Wo er aber zufähret und schmücket sich, daß es nicht gegeizet heiße, und nimmt also das Gewissen hinweg, daß man ihn nicht soll strafen, das heißt erst eine rechte doppelte Finsterniß."

V. 24. Die Gesundheit des innern Auges bestand darin, das wahre, höchste Gut als das alleinige zu erken-

nen; diesem muß also alles Andere — der Liebe zu diesem die zu allem Anderen untergeordnet werden. Jedes ἐπαμφοτερίζεσθαι auf dem religiös-sittlichen Gebiete, jede Nebenordnung eines andern Gutes neben das höchste, giebt abhängigen Gütern eine ihnen nicht zukommende Selbstständigkeit, erhebt sie zu göttlicher Würde, und heißt daher in der Schrift: εἰδωλολατρεία Kol. 3, 5. Phil. 3, 19., μοιχεία, vgl. Jak. 4, 4.: μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες, οὐκ οἴδατε ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν; Δουλεύειν bezeichnet in dem Nachfolgenden eben ein solches Verhältniß zu einem Gute, in welchem dasselbe zum absoluten κύριος gemacht und keiner anderen Potenz untergeordnet wird. Chrys.: πῶς οὖν ὁ Ἀβραάμ, φησι, πῶς ὁ Ἰὼβ εὐδοκίμησε; μὴ μοι τοὺς πλουτοῦντας εἴπῃς, ἀλλὰ τοὺς δουλεύοντας. ἐπεὶ καὶ ὁ Ἰὼβ πλούσιος ἦν· ἀλλ' οὐκ ἐδούλευε τῷ μαμμωνᾷ, ἀλλ' εἶχεν αὐτὸς καὶ ἐκράτει, καὶ δεσπότης (αὐτοῦ) οὐ δοῦλος ἦν. Auch bei Klassikern bezeichnet δουλεύειν τινὶ πράγματι das absolute sich Hingeben an eine Sache, so Plato Phaedon. p. 66. D., de Rep. l. VI. 494. D. — Wird aber das irdische Gut nicht als ein Gott und göttlichen Zwecken untergeordnetes gefaßt, so verlangt es auch andere Bestrebungen von dem Menschen, als Gott selbst, Bestrebungen, die dem göttlichen Willen widersprechen, und so ergeben sich zwei κύριοι von verschiedener Willensrichtung. Als solche von verschiedener Willensrichtung müssen wir nun diese κύριοι auffassen, denn, wie schon Chrys. richtig bemerkt, zwei Herren mit Einer Willensrichtung sind eigentlich nicht zwei, sondern einer, wie denn auch das Streben nach irdischem Gute, sobald es dem göttlichen Willen untergeordnet wird, das Streben nach Gottseligkeit durchaus nicht ausschließt. Zwei so verschiedenartigen Herren kann nun aber nicht zugleich gedient werden, ohne daß der eine dem andern nachgesetzt, somit ihm untergeordnet und seiner κυριότης beraubt wird, und zwar gilt das von jedem von beiden, da jeder auf Absolutheit Anspruch macht.

Ὁ εἷς und ὁ ἕτερος sind einander gegenübergestellt und zwar ist der εἷς und ἕτερος im zweiten Gliede des V.

derselbe, als im ersten. Man erwartet alsdann allerdings τοῦ ἑνός, damit bestimmter auf eben den vorangegangenen εἷς zurückgewiesen werde, doch läßt sich auch das artikellose εἷς an dieser Stelle begreifen. Man denke es sich so: „oder er wird Einem (nicht Beiden) anhangen und den betreffenden Andern verachten" (Mey.). Aber auch so dünkt es Mehreren, daß, wenn man καταφρονεῖν ganz in demselben Sinne nähme wie μισεῖν, und ἀντέχεσθαι in dem Sinne von ἀγαπᾶν, der Satz tautologisch werde. Da nun nach dem Sprachgebrauche der modernen Sprachen καταφρονεῖν schwächer ist als μισεῖν, so lag es am nächsten, auch ἀντέχεσθαι für schwächer zu halten, als ἀγαπᾶν, und Grot., welchem sich Kuinöl anschließt, übersetzt daher so: futurum enim, ut aut hunc amet, illum oderit, aut certe alterum curet neglecto altero; andererseits suchte Casaub. und Raphel (ähnlich Cr. Schmid, B.-Crus. mit Verweisung auf 1 Thess. 5, 14.), dem ἀντέχεσθαι eine stärkere Bed. als dem ἀγαπᾶν zu vindiciren, so daß der Sinn entstände: vel unum odio habebit alterum amans, aut etiam, licet amet utrumque, fieri poterit, ut, dum in alterius voluntate exsequenda erit intentior, erga alterum se gerat negligentius. Aber daß ἀντέχεσθαι „einem anhangen" mehr sage, als ἀγαπᾶν, läßt sich nicht behaupten. Steht nun ἀγαπᾶν und ἀντέχεσθαι parallel, so wird man dasselbe auch bei καταφρονεῖν und μισεῖν erwarten, und um eine vollkommene Gleichstellung zu erhalten, ist dann nicht nöthig, den Begriff von καταφρονεῖν zu schärfen, sondern der von μισεῖν ist zu schwächen. Seit der Abhandl. von Sam. Bohl im Thes. phil.-theol. und Hackspan notae philol. ist nach den Beispielen 1 Mos. 29, 30. 31. Matth. 10, 37. vgl. mit Luc. 14, 26. als feststehende Observation angenommen worden, daß der Hebräer in Vergleichungen den positiven Begriff „hassen" gebraucht, wo wir den privativen „nachsetzen". Von dem philologischen Rigorismus Fr.'s und Mey.'s wurde dieselbe nicht anerkannt und auf die volle Strenge des Gegensatzes gedrungen; ebenso de W. zu Röm. 9, 12., während er hier jene Observation als richtig anerkennt. Aber wenn die eine Relation der Worte des

Erlösers Matth. 10, 37. „wer Vater oder Mutter mehr liebt" referirt, die andere Luc. 14, 20. „wer zu mir kommt und hasset nicht", ist der Unterschied nicht ebenso ein bloß formaler, wie bei den gleich nachfolgenden Worten „der ist mein nicht werth" und „der kann mein Jünger nicht seyn?" Noch evidenteren Beleg giebt die Mosaische St. Wenn es 1 Mos. 29, 30. heißt: וַיֶּאֱהַב גַּם־אֶת־רָחֵל מִלֵּאָה und V. 31. וַיַּרְא יְהוָה כִּי שְׂנוּאָה לֵאָה, müssen nicht beide Ausdrücke sich decken?

Μαμωνᾶς ein im Targum, bei den Rabbinen, auch bei syrischen Schriftstellern (Assemani Biblioth. orient. III., 2, 122. 123.) häufig gebrauchter Ausdruck. Augustinus: lucrum Punice mammon dicitur, wie denn die Targumisten es für das hebräische בֶּצַע setzen. Obwohl in codd. und Kirchenvv. auch die Schreibung mit doppeltem *μ* sich findet, so ist doch nach dem Syr. und Chald. nur die mit einfachem *μ* richtig, welche sich auch Luc. 16, 9. findet. Was die Ableitung betrifft, so verdient die von Drusius, Castellus angenommene von אָמַן den Vorzug „das worein der Mensch sein Vertrauen setzt", nach dem Samarit. ܡܡܢ manens, sibi constans; Jes. 33, 6. Ps. 37, 3. wird אֱמוּנָה von den LXX. *θησαυροί*, *πλοῦτος* übersetzt. Diese Bed. dürfte auch erklären, warum in den griech. Evv. das aramäische Wort beibehalten wurde, weil es an sich schon den Reichthum als den Abgott des Menschen bezeichnete. Hierauf beruht denn wohl auch die Angabe der Aelteren, daß bei den Syrern ein dem Plutus entsprechender Gott den Namen Mammon geführt habe. Dies soll Tertullian berichten, aber in der betreffenden Stelle adv. Marcion. l. IV. c. 33., findet sich der Art nichts. Von Schleusner wird ferner auf Casp. Barth adversariorum l. LX. Francof. 1648. verwiesen. Allerdings versteht Barth l. LIV. c. 4. nach dem Vorgange einiger Aelteren unter Mammon den Teufel; allein zum Belege dafür citirt er nur den Grammatiker Papias (aus dem 11. Jahrh.), der in seinem Glossarium sagt: mammona daemon ille dicitur, qui divitiis et lucris carnalibus praeest*).

*) Die Ableitung von ܡܠ Mich. lex. Syr. s. h. v. ist haltlos,

V. 25. Ueber die Stellung des Abſchnittes an dieſem Orte und Luc. 12, 22. vgl. Einleit. S. 24. Der Uebergang liegt nahe. An die Warnung, das Herz dem Trachten nach irdiſchem Beſitz hinzugeben, ſchloß ſich die, alles Trachten nach vergänglichen Gütern dem oberſten Lebenszweck unterzuordnen. Darum ſoll nun die Sorge um den irdiſchen Bedarf, der gewöhnlichſte Entſchuldigungsgrund für das Trachten nach irdiſchem Beſitz, dem höchſten Lebenszweck nachgeſetzt werden. Aug.: ne forte, quamvis jam superflua non quaerantur, propter ipsa necessaria cor duplicetur. Daß in dieſem Sinne das Verbot des *μεριμνᾶν* zu faſſen iſt, zeigt das *ζητεῖτε δὲ πρῶτον* V 33. Doch iſt das *μεριμνᾶν* dem *ζητεῖν*, *σπουδάζειν* nicht gleichbedeutend, ſondern bezeichnet im Sprachgebr., was Mey. ohne Grund läugnet, ſtets ein unruhiges, ängſtliches Sorgen, vergl. *μέρμηρα*, *μερμηρίζω*, von *μερίζομαι* abgeleitet „ein getheiltes Gemüth haben", ſo Luc. 10, 41.: *μεριμνᾷς καὶ τυρβάζῃ περὶ πολλά*. Den Gegenſatz zu dieſem ängſtlichen Sorgen, zu der *ὀλιγοπιστία* (V. 30.), bildet das leichte fröhliche Geſchlecht der Vögel. Vergl. auch Luc. 21, 34.: *μήποτε βαρηθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι .. μερίμναις βιωτικαῖς* und Sir. 34 (31), 1.: *ἀγρυπνία πλούτου ἐκτήκει σάρκας κ. ἡ μέριμνα αὐτοῦ ἀφιστᾷ ὕπνον*. Jene Fragen: *τί φάγωμεν; τί πίωμεν;* ſind doch Fragen ängſtlicher Zaghaftigkeit. Ueberdies hat Lukas das unmißverſtändliche *μὴ μετεωρίζεσθε*. Nur von einer ſolchen Sorge iſt mithin die Rede, als ob Gott nicht ſorgte (V. 32. 1 Petr. 5, 7.). Daß durch dieſes *μὴ μεριμνᾶν* die ſchon im A. T. dem Menſchen auferlegte (1 Moſ. 3, 17.) Arbeit nicht ausgeſchloſſen, ſondern vorausgeſetzt iſt, zeigt V. 26. 28.

---

denn מָזוֹן heißt alumnus, cui de victu prospicimus, nicht victus. Einer eigenen Ableitung ſcheint Hieron. gefolgt zu ſeyn ad Algasiam c. 6.: mammona autem non Hebraeorum sed Syrorum lingua divitiae nuncupantur, quod de iniquitate collectae sunt. Vallarſi vermuthet, daß Hieron. das Wort für componirt hielt aus מִן אָזַן und verweiſt auf Iren. haer. 3, 8., wo in einer dunkeln Stelle ebenfalls auf eine Zuſammenſetzung des Wortes hingedeutet wird.

der Gedanke: „selbst ohne die euch zum Unterhalte gegebenen Mittel der Arbeit erhalten Thiere und Blumen ihre Nahrung und Kleidung". — Diese Ermahnung zunächst durch die Reflexion unterstützt: wer das Größere giebt, soll der das Geringere nicht gewähren? Luth.: „Wie kann man größere Narrheit erdenken, denn daß einer feindlich sorget, wo er Essen und Trinken nehme und nicht sorget, wo er Leib und Seele nehme". *Ψυχή* die animalische, die Lebensseele, daher Luth., de W.: „Leben" übersetzt. Beng.: cibo sustentatur anima in corpore, quod ipsum cibo pascitur: veste corpus solum tegitur. Eine Steigerung dieser Reflexion bringt V. 26—30., mit einem Zwischenargumente am Schluß von V. 26. Hierauf geht V. 31. wieder auf die Ermahnung V. 25. zurück. Sollen wir daher die verschiedenen Begründungen für das *μὴ μεριμνᾶν* summiren, so sind es folgende: 1) Der das Größere, Leib und Leben, gegeben, wie sollte der nicht auch das Geringere, den dazu nöthigen Unterhalt, gewähren? 2) Thut er dies nicht bei den unter euch stehenden Geschöpfen, Thieren und Blumen, obwohl dieselben die euch dazu verliehenen Mittel der Arbeit nicht anwenden können? 3) Das menschliche Sorgen ohne Gott vermag aber auch nichts. 4) Gott kennt ja auch eure Bedürfnisse.

V. 26. 27. A majori ad minus hatte V. 25. gezeigt, daß Gott, der Leben und Leib des Menschen gewollt, auch an den Mitteln zur Unterhaltung derselben es nicht fehlen lassen könne. Der Blick auf die den Menschen untergeordneten Wesensordnungen, denen selbst das Mittel der Arbeit nicht zu Gebot steht und die dennoch von Gott unterhalten werden, bestätigt dies. Dem stumpfen Bedenken, daß hiemit eine Gichtelsche Passivität empfohlen werde, welche die Stärke ihres Glaubens durch Unterlassung der Arbeit bethätigen will, widerspricht gerade der genau gefaßte Gedanke, daß selbst ohne das menschliche Arbeiten Gott Leib und Leben erhalten könne, womit also die Arbeit als das für den Menschen geordnete Mittel vorausgesetzt ist. Das Mittel aber, wodurch das Thier sich erhält, der thierische Instinkt, wird, je genauer die Betrachtung darauf eingeht,

um desto bewundernswürdiger, vgl. W. Kirby die Thierwelt, deutsche Uebers. 1838. — Luth.: „Da setzt er ein Exempel und Gleichniß zu der Vermahnung, zu Hohn, Spott und Schanden dem leidigen Geiz und Bauchsorge, daß er uns ja davon reiße, und zeige, was wir doch selbst sind: daß wir uns in unser Herz schämen müssen, dieweil wir ja viel höher, edler und besser sind, denn die Vögel, als die wir Herren sind, nicht allein der Vögel, sondern aller lebendigen Kreaturen und alle Dinge uns zu Dienste gegeben und um unsertwillen geschaffen sind; und doch nicht soviel Glauben haben, daß wir uns trauen, mit solchem allen zu ernähren, das Gott uns eingethan und geben hat, so er doch den kleinsten Vögelein, ja den allergeringsten Würmlein, als unsern geringsten Knechten, ohne alle ihr Sorgen und Denken täglich ihre Nahrung und Speise giebt, die doch gar nichts sammeln, noch Vorrath schaffen, weder säen, noch, wenn gesäet ist, einärnten könnten". Dieser Gedanke wird verstärkt durch die Bemerkung V. 27., daß die Sorge auch nicht einmal ihr Ziel zu erreichen vermag. —

Es giebt sich in diesen Aussprüchen ein gesundes Gefühl für die Erscheinungen in der Natur zu erkennen, wie es zwar die Psalmen aussprechen (vgl. über die göttliche Fürsorge für die Thiere Ps. 104, 27. 147, 9. Hiob 38, 41.), pharisäischer Frömmigkeit aber gewiß fremd war. An Gamaliel wird ausnahmsweise hervorgehoben, daß er auch ein Freund der Schönheit der Natur war. — Um die göttliche Fürsorge für die Nahrung zu veranschaulichen, wird das Thierreich, nachher mit Rücksicht auf die Kleidung das Pflanzenreich, zum Beispiel gebraucht. Wenn Luk. statt der Gattung τὰ πετεινά die besondere Species, die Raben, erwähnt (K. 12, 24.), so dürfte dies ein Zeichen geringerer Ursprünglichkeit seiner Relation seyn, s. S. 25. Der Gen. τοῦ οὐρανοῦ bezeichnet im Allgemeinen das Verhältniß der „Theilnahme, der Zugehörigkeit", also: „deren Element der Himmel ist", wie es sonst heißt: „die Thiere des Feldes, die Fische des Meeres". Der Zusatz τοῦ οὐρανοῦ ist nicht müßig, er veranschaulicht die sorglose Un-

gebundenheit dieser Geschöpfe, wie es nachher auch in ähnlicher Beziehung heißt: τὰ κρίνα τοῦ ἀγροῦ. Diese Thiere sind unvermögend durch Arbeit sich ihre Speise zu verschaffen, wie der Mensch dies kann, und dennoch nährt sie derjenige, welcher der Vater der Menschen heißt (ὁ πατὴρ ὑμῶν vgl. dieses ὑμῶν 10, 29.). Die auf die Speise bezügliche Arbeit wird nach ihren drei Hauptgeschäften erwähnt: das Säen, das Aernten, das Sammeln in die Scheuern. — Hilarius giebt die allegorische Erkl., wonach die Vögel wegen Eph. 2, 2. die unreinen Geister seyn sollen, die Lilien die guten Engel, die ohne ihr eignes Würken in ewiger Unschuld Gottes Herrlichkeit genießen; das Gras, was für den Ofen bestimmt ist, die zur Verdammniß bestimmten Heiden.

V. 27. verstärkt den Gedanken: es kann nämlich die Sorge auch nichts ausrichten. Ἡλικία hat die Bed. Statur und Lebenslänge; die erstere in der Vulg., dem Syrer, Chrys., Erasm. in der Paraphrase, Luther, Calv., Beza, Grot., Fritzsche, die letztere Erasmus in den annot., Gusset in den Vesp. Gron. S. 398., Hammond, Wettst. und alle Neueren außer Fritzsche. Meyer ist der Ansicht, daß schon der Zusammenhang für die Bed. „Lebenslänge" spreche, da vorher von der τροφή der Erhaltung des Lebens die Rede gewesen. Jedenfalls entscheidet dies dafür, daß von einem geringen Maaße die Rede seyn muß, eine Elle aber für die Statur ein übermäßiger Zuwachs ist, vgl. οὐ δύνασαι μίαν τρίχα λευκὴν ἢ μέλαιναν ποιῆσαι, K. 5, 36. Auf das Vermögen zu etwas Geringem weist auch der Zusatz bei Luk. K. 12, 26.: εἰ οὖν οὐδὲ ἐλάχιστον δύνασθε, τί περὶ τῶν λοιπῶν μεριμνᾶτε; Fritzsche vermißt bestimmte Beispiele dafür, daß auf die Lebenslänge das Ellenmaaß angewendet worden sei, in einigen von ihm selbst angeführten Beispielen aus Klassikern sei etwas Aehnliches nur scherzhaft geschehen. Allein das Leben ließ sich als stadium auffassen (Hiob 9, 25. Apg. 13, 25. 2 Tim. 4, 7.). So wird Ps. 39, 6. die Lebenslänge mit einer Handbreite (טֶפַח) verglichen. Aus den Klassikern ist verglichen worden Diog.

Laert. 8, 16. *σπιθαμὴ τοῦ βίου;* Alkäus bei Athenäus l. X. c. 7. *δάκτυλος ἁμέρα;* Mimnermus bei Stobäus Sermones tit. 98. ed. Gaisf. T. III. 282.: *ἡμεῖς ..... πήχυϊον ἐπὶ χρόνον ἄνθεσιν ἥβης τερπόμεθα.*

V. 28—30. Hinsichtlich der Kleidung hätte der Erlöser abermals auf ein Thier verweisen können, etwa auf den Pfau, wie Solon, als er den Krösus demüthigen wollte; aber das von ihm gewählte Bild ist zarter und zugleich entspricht es seinem Endzwecke noch besser. Es weist nämlich an einem der unscheinbarsten Produkte der Schöpfung den herrlichsten Glanz der Bekleidung nach. Die Lilie, bei uns gewöhnlich weiß, im Orient noch häufiger roth, orangenfarbig und gelb — ihre schönste Art, die Kaiserkrone, *κρίνον βασιλικόν* — wächst im Orient auf dem Felde; insbesondere war das weite fruchtbare Weideland der Ebene Saron damit bedeckt, vgl. Hohesl. 2, 1. und Iken de lilio saronitico, dissertatt. Tom. II. Auch die alten klassischen Dichter besingen die Lilie mit dem Namen alba, candida, argentea. Die Herrlichkeit dieser Bekleidung der Blumen ist aber um so auffallender, je dürftiger ihr Daseyn ist; sie wächst wild (*κρίνα τοῦ ἀγροῦ*), sie verblüht schnell (man denke namentlich an den Orient, wo oft Ein Südwind in vier und zwanzig Stunden Alles welk macht, Ps. 90, 5. 6. 1 Petr. 1, 24. Horaz, Carm. I. 36, 16. (breve lilium), und wenn das dürre Gras zur Heizung der Backöfen gesammelt wird, so wird sie mit abgepflückt. Hieron. Thren. 5, 10.: solebant autem furni incendi non tantum ramalibus arborum, sed et floribus, postquam exaruerunt, quaemadmodum et paleis et lolio. *Χόρτος* nämlich im 30sten V. bezeichnet die ganze Gattung der Feld- und Wiesengewächse, und begreift die Blumen mit in sich, wie חָצִיר, עֵשֶׂב. — *Κοπιᾶν* und *νήθειν* könnte man mit dem auct. op. imp. so auffassen, daß das eine die männliche, das andere die weibliche Arbeit bezeichnet, denn *κοπιᾶν* wird vom Feldbau gebraucht 2 Tim. 2, 6. Richtiger aber denkt man an die Pflanzung und Verarbeitung des Flachses zur Kleidung, so daß der Sinn ist: „die

Blumen können sich nicht selbst ihre Kleidung bereiten". — Der Farbenschmelz der Blume ist gleichsam ihr Kleid, wie es vom sterblichen Leibe heißt, daß er die *ἀθανασία* anziehen wird 1 Kor. 15, 54. Dieses herrliche Gewand wird mit dem jüdischen Ideal der Herrlichkeit zusammengestellt: als solches galten Salomo und Esther; von Salomo's Reichthum und namentlich seinem elfenbeinernen Throne handelt 1 Kön. 10, 18 ff. 2 Chron. 9, 17. Vgl. über den letzteren Selig Cassel in den Abh. der Erfurter Akademie der Wissenschaften 1853 „weltgeschichtliche Fragmente". Als der höchste Gipfel der Herrlichkeit wird die salomonische durch das *οὐδέ*, nicht einmal, bezeichnet. Die *δόξα* ist der ganze solenne apparatus des Königs in seinem Staate, vorzugsweise aber das goldgestickte prächtige Gewand. Man kann Sir. 50, 8. vergleichen, wo es von dem Hohenpriester Simon, nachdem er vorher mit der Rose und Lilie verglichen worden, heißt: *ἐν τῷ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν στολὴν δόξης, καὶ ἐνδιδύσκεσθαι αὐτὸν συντέλειαν καυχήματος, ἐν ἀναβάσει θυσιαστηρίου ἁγίου ἐδόξασε περιβολὴν ἁγιάσματος.* — *Ὡς ἕν*, Beng.: quodvis, nedum uti sertum. *Τούτων, δεικτικῶς.*

V. 31. 32. Der Ausspruch geht zurück auf die Ermahnung V. 25. und fügt eine Rüge der erwähnten Gesinnung hinzu. Es drückt sich in derselben der heidnische Charakter aus. In wiefern? Die Antwort hierauf wird mitbedingt durch die Ansicht über das durch das doppelte *γάρ* ausgedrückte Causalverhältniß. Nach Cocc., neuerlich Fr., Wahl, Käuffer, Mey. 2. A. dienen beide Sätze mit *γάρ* zur Begründung der Ermahnung, der erste giebt den Neben-, der andere den Hauptgrund an. Dieser Gebrauch von *γάρ* zur Anknüpfung eines zweiten Grundes ist allerdings klassisch (Bornemann ad Xen. symp. IV, 55., Krüger griech. Gramm. §. 69, 14, 2.) und findet auch im Hebräischen bei כִּי statt, vgl. Gesenius thes. S. 679. und unten zu K. 7, 14.; doch dürfte die Annahme desselben hier ebensowenig gerechtfertigt seyn als in Matth. 24, 27. 28., auf welche Stelle von Käuffer verwiesen worden ist, vgl. Röm. 8, 6. Darf man nämlich voraussetzen, daß als das

Charakteristische der Heiden dies angenommen wird, daß sie „von Gott nichts wissen" (1 Thess. 4, 5.), so dient der zweite Causalsatz zur Erläuterung des ersten: „Ihr glaubt ja nämlich an den himmlischen Vater, welcher sich um die menschlichen Angelegenheiten bekümmert." Auct. op. imp.: gentes, quae vitas suas incerto duci eventu aestimant. Sonst ließe sich auch als das Charakteristische des heidnischen Lebens jenes „Leben für die Gegenwart" ansehen, welches selbst Göthe (Winkelmanns Leben S. 397.) als den Grundcharakter des Heidenthums angiebt, wie auch Chrys. sagt: *τὰ ἔθνη, οἷς ὁ πόνος ἅπας κατὰ τὸν παρόντα βίον, οἷς λόγος οὐδεὶς περὶ τῶν μελλόντων οὐδὲ ἔννοια τῶν οὐρανῶν.* — Wie nach V. 8. die Jünger des Herrn bitten sollen, obwohl der himmlische Vater ihre Bedürfnisse weiß, so kann und soll dies auch ihr Arbeiten nicht überflüssig machen.

V. 33. Der Grundgedanke, welcher durch alles Vorhergehende von V. 19. an hindurchging, wird in Ein Gebot zusammengefaßt. Die christliche Moral hat namentlich seit Augustin jene Frage der antiken Ethik nach dem höchsten Gute dahin beantwortet, daß Gott als das höchste Gut bezeichnet wurde — in näherer Bestimmung: die Gemeinschaft mit Gott, die Realisirung der von Gott gesetzten Menschenidee durch Gemeinschaft mit Gott. Dieses Ziel wird aber auch nicht von dem Einzelnen in seiner Isolirung, sondern nur als Glied des Organismus des Reiches Gottes erreicht, auf dessen Vollendung V. 10. im Gebete des Herrn und 1 Kor. 15, 28. hingedeutet wird. In der hergestellten Willenseinheit des Menschen mit Gott liegt aber wiederum das Centrum und der Ausgangspunkt aller anderen Güter desselben: insofern wird denn auch selbstständig *κατ' ἐξοχήν* hervorgehoben die *δικαιοσύνη* dieses Reiches, auf welche auch 5, 20. hinwies. Gewiß darf daher *δικαιοσύνη* hier nicht mit Luth., Calov, Crusius, Stier von der Gerechtigkeit aus dem Glauben verstanden werden, vielmehr ist es jene auch bei P. als Frucht der Glaubensgerechtigkeit dargestellte Lebensgerechtigkeit (Röm. 8, 4. 5, 18. 21.), wie auch von den luth. Exegeten Sarcer, Hunnius, Beng. anerkannt und da-

bei auf Röm. 14, 17. verwiesen wird. Beng.: coelestis cibus et potus opponitur terreno. Ein noch größerer Nachdruck würde auf diese *δικαιοσύνη* fallen, wäre nach cod. B. mit Lachm., Tischend. *τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν βασιλείαν αὐτοῦ* zu lesen. Aber daß *βασιλεία* der Hauptbegriff, zeigt Luc. 12, 31., wo bloß: *ζητεῖτε τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*, und Röm. 14, 17.: *οὐ γὰρ ἐστιν ἡ βασ. τ. θεοῦ βρῶσις κ. πόσις, ἀλλὰ δικαιοσύνη.* — *Προστίθεσθαι* bezeichnet das *πρόσδομα*, *μέτρον προσθήκης* (Tob. 5, 16. 12, 1. Epiktet 1, 8. 9.), im Lat. corollarium, mantissa, superpondium, welches zum Kauf oder zum Darlehn als Ueberschuß hinzugegeben wurde. Faßt man nun den Begriff des Ueberschusses streng, so widerspricht er dem *πρῶτον*, welches doch auch ein relatives Streben nach andern Gütern zuzulassen scheint. Ein solches Bedenken scheint die Auslassung des *πρῶτον* in cod. 61., Aeth., Op. imp. veranlaßt zu haben, Stier will das Bedenkliche auf ähnliche Weise lösen, wie Bengel, von welchem bemerkt wird: qui id primum quaerit, mox id unum quaeret. Doch dient das *πρῶτον* wohl nur dazu, alles andere Streben als ein untergeordnetes zu bezeichnen, wie diese Forderung V. 24. an die Spitze gestellt wurde: insofern läßt sich denn auch der Gedanke, daß alles Andere als Zugabe zufalle, in seiner Strenge fassen. In diesem Sinne sagt Aug.: ait: haec omnia apponentur vobis — ne cum ista quaeritis illinc avertamini, aut ne duos fines constituatis, ut et regnum Dei propter se appetatis et ista necessaria, sed haec (terrena) potius propter illud, ita vobis non deerunt. — Die Verheißung, daß die Frömmigkeit allen andern Segen in ihrer Begleitung haben werde, spricht auch 1 Tim. 4, 8. Marc. 10, 30. aus. Als konkreter Beleg läßt sich anführen die göttliche Antwort auf Salamo's Gebet um Weisheit 1 Kön. 3, 12 f.: „Weil du solches bittest und bittest nicht um langes Leben, noch um Reichthum, noch um deiner Feinde Seele — siehe, so habe ich dir ein weises und verständiges Herz gegeben — dazu, daß du nicht gebeten hast, nämlich Reichthum und Ehre." — Wohl nur als weitere Ausführung der Worte Christi ist jener Zusatz

anzusehen, mit welchem bei Clem. Alex. Strom. I. 346. und Origenes T. III. de la Rue S. 762. des Herrn Worte angeführt werden: *αἰτεῖτε τὰ μεγάλα καὶ τὰ μικρὰ ὑμῖν προστεθήσεται, καὶ αἰτεῖτε τὰ ἐπουράνια καὶ τὰ ἐπίγεια προστεθήσεται ὑμῖν.*

V. 34. V. 33. hatte durch Aussprechen des Grundgedankens den Abschnitt in einer bedeutungsvollen Spitze auslaufen lassen. Nur im nächsten praktischen Interesse folgt die Wiederholung der früheren Paräneſe, an welcher zunächst auffällt, daß sie der *μέριμνα* einen weitern Spielraum zugiebt, als vorher, daß sie nämlich nur für den morgenden Tag, für die Zukunft, ausgeschlossen wird; auch wird das Gebot hier durch ein geringeres Motiv begründet, die Rücksicht auf das eigene Interesse. Uebrigens ist die Form des Ausspruchs so ächt orientalisch, frisch und volksmäßig, daß er, wie dies überhaupt bei dieser Rede nach Matth. der Fall ist, des Eindrucks nicht verfehlt, gerade so aus Christi Munde gekommen zu seyn. Daß Lukas den Spruch wegläßt, zeugt von seiner unvollkommenen Kunde dieses ganzen Abschnittes von V. 19. an. — Es ist versucht worden, den anscheinenden Widerspruch durch gezwungene Auslegung zu entfernen. Der auct. op. imp. will, daß das crastinum das superfluum bedeute und *ἀρκετὸν κτλ.* erklärt er gewaltsam: superflua quantacunque congregaveris, illa seipsa curabunt. Te quidem non eis fruente, ipsa autem invenient dominos multos, qui ea procurent sicut placuerit ipsis. Nach Aug. ist das crastinum nur das temporale, non enim dicitur crastinus dies, nisi in tempore, ubi praeterito succedit futurum: sinnreich wiewohl spitzfindig erklärt er dann *ἢ αὔριον μεριμνήσει τὰ ἑαυτῆς*: ut, cum oportuerit, sumas cibum vel potum vel indumentum, cum ipsa scilicet necessitas urgere coeperit, aderunt enim haec, quia novit pater noster, quod horum omnium indigeamus. Mald. meint, eine allusio an die Bitte um das tägliche Brot annehmen zu dürfen, daß daher vielmehr eine sollicitudo petendi a Deo quam industria nostra quaerendi zugegeben werde. — Wollte man argute auslegen, so möchte man allerdings sagen: das

Sorgen bezieht sich eigentlich stets nur auf den morgenden Tag, wenn man hierunter überhaupt das Zukünftige verstehen darf, denn der gegenwärtige Augenblick nimmt stets durch seine *κακία*, d. i. durch seine Geschäfte, den Geist vollständig in Anspruch (ähnlich Olsh.). Allein, wenn auch *αὔριον* einen längeren Zeitraum der Zukunft als bloß den nächsten Tag in sich begreifen kann, so doch nicht einen kürzeren; ferner drückt *κακία* mehr aus als die Geschäfte, eben im Gegensatz zur *μέριμνα* des folgenden Tages bezeichnet es zugleich die mit der Arbeit des gegenwärtigen verbundene *μέριμνα*. Daher vorzüglicher Jansenius: ne putaremus, quoniam praecepit, ne simus solliciti, non debere nos laboribus parare quae ad victum et vestitum sunt necessaria, quales labores non possunt omnino esse sine aliqua cura et sollicitudine, totam hanc de abjicienda sollicitudine doctrinam terminaturus, tandem infert: nolite ergo etc. In ähnlichem Sinne spricht Chrys., indem er an die Bitte um das tägliche Brot im V. U. erinnert: *ὅπερ οὖν καὶ ἐνταῦθα ποιεῖ. οὐ γὰρ εἶπε, μὴ μεριμνήσητε, ἀλλὰ, μὴ μεριμνήσητε ὑπὲρ τῆς αὔριον, ὁμοῦ καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν παρέχων καὶ τὴν ψυχὴν ἡμῶν προσηλῶν τοῖς ἀναγκαιοτέροις.* Wollte man etwa aus der Gestattung der *μέριμνα* für den gegenwärtigen Tag folgern, daß *μέριμνα* also nicht ein ängstliches Sorgen bezeichnen könne, so kann dies nicht zugegeben werden, denn auf eine Aengstlichkeit aus Besorgniß führt auch die *κακία*, die dem gegenwärtigen Tage beigelegt wird. Vielmehr ist zu behaupten, daß es dem Charakter eines Volksredners ganz angemessen sei, sich zuweilen zu begnügen, eine Sünde wenigstens auf ihr minimum zu reduciren, zumal wenn er, wie hier, gezeigt hat, daß sie eigentlich gänzlich ausgerottet werden sollte. Eine Beunruhigung, die würklich nur den vorliegenden Tag und was er mit sich bringt, vor Augen hätte, würde wenigstens mit jeder neuen Stunde desselben abnehmen müssen. Beng.: qui hoc discet, curas tandem a die ad horam contrahet, vel plane dediscet. Wäre nicht bloß die ängstliche Sorge, sondern jede Fürsorge unter *μέριμνα* zu verstehen, so hätte

Christus wider diese Mahnung, für den folgenden Tag nicht zu sorgen, gefehlt durch sein γλωσσόκομον Joh. 12., Joseph durch seine Vorrathssammlung 1 Mos. 41., auch die Verweisung Salomo's auf das Beispiel der Ameise (Sprüchw. 6, 6 ff.) müßte verworfen werden. — Daß der Erlöser hier das untergeordnete Motiv vom eigenen Interesse gebraucht, könnte nur als verwerflich erscheinen, wenn das höhere übergangen wäre; nun aber, da es nicht übergangen ist, liegt gerade darin etwas recht Menschliches: es spricht sich das Mitleid mit den täglichen Sorgen der Menschheit aus. Anders wäre es nach Elsner, welcher unter κακία — sittlich gefaßt — eben das Laster der μέριμνα versteht, das aus Nachsicht durch ἀρκετόν auf ein gewisses Maaß beschränkt werde.

Von Wettst., Paulus u. A. werden hier fleißig als Parallelen Worte von Horaz citirt wie diese: carpe diem, quam minime credulus postero, und: laetus in praesens animus, quod ultra est, oderit curare. Aber wenn dort die Sorglosigkeit aus dem Leichtsinn der epikuräischen ἡμερόβιοι kommt, hier aus dem V. 32. angeführten Grunde, was hat beides mit einander gemein? Dort wird die Sorge weggeworfen, hier wird sie auf den Herrn geworfen (1 Petr. 5, 7.). Richtig daher Olearius: verbis igitur non sensu plerasque illas sententias cum salutari salvatoris doctrina conspirare arbitramur, und treffend bemerkt Hilarius: jene von Christo empfohlene incuria sollicitudinis relaxatae non negligentiae est sed fidei.

Gewöhnlich wird ἡ αὔριον als Bezeichnung der Zukunft überhaupt angesehen. Was vom morgenden Tage gilt, hat natürlich auch Geltung für die Zukunft im Allgemeinen, doch darf man der Gnome ihre Schärfe nicht dadurch rauben, daß man dem αὔριον von vorn herein die Bedeutung der Zukunft giebt; es ist ja der morgende Tag dem heutigen entgegengesetzt. Sinnvoll ist die Prosopopöie, nach welcher der Tag selbst für seine Bedürfnisse sorgt, womit ausgedrückt wird, daß innerhalb der Sphäre jedes neuen Tages sich auch neue Hülfsquellen finden, wie dies für jeden Frommen auf erbauliche Weise Lebensbe-

schreibungen, wie die von Francke, Stilling anschaulich machen. Zw.: adferet crastinus dies eas res, pro quibus tu sollicitus es, ut videas Deum tui curam gerere. Chrys.: *ὅταν δὲ λέγῃ, ὅτι ἡ αὔριον μεριμνήσει περὶ ἑαυτῆς, οὐχ ὡς τῆς ἡμέρας μεριμνώσης ταῦτά φησιν, ἀλλ' ἐπεὶ πρὸς δῆμον ἀτελέστερον ὁ λόγος ἦν αὐτῷ, βουλόμενος ἐμφατικώτερον ποιῆσαι τὸ λεγόμενον, προσωποποιεῖται τὸν καιρὸν, κατὰ τὴν τῶν πολλῶν συνήθειαν φθεγγόμενος πρὸς αὐτούς.* Daß solche Prosopopöien ächt orientalisch seien, ist von Schultens gezeigt zu Hiob 3, 3. und von Gesenius zu Jes. 8, 23. Cod. B G L S lesen bloß *ἑαυτῆς*, und nach ihnen, da cod. A C D hier lückenhaft, auch Griesb., Lachm., Tisch. Einige min. haben *ἑαυτὴν, ἑαυτῇ, περὶ ἑαυτῆς*, die lat. Ueberss.: ipse cogitabit, oder ipse cogitabit sibi oder de se cogitabit. Wäre *τὰ ἑαυτῆς* die ursprüngliche Lesart gewesen, so würden allerdings diese Aenderungen nicht entstanden seyn, doch war dazu Veranlassung, da die Constr. von *μεριμνᾷν* mit dem Gen. zwar Analogien im Sprachgebr. hat (Bernh. Syntax S. 176.), aber nicht üblich ist. — *Κακία*, das Uebel, bezeichnet nicht sowohl die *μέριμνα* selbst als dasjenige, wodurch sie erweckt wird; die Vulg. hat malitia, weshalb Aug. eine Andeutung darauf annimmt, daß die Arbeit poenalis sei, aber schon Tert. setzte das richtigere vexatio, denn auch bei den Classikern bezeichnet *κακία, κακότης* das Unglück. *Ἀρκετόν* im neutr. adj. mit dem fem. subst. construirt, „etwas Ausreichendes", wie öfter auch im Lat., und nach Kühner griech. Gramm. II. S. 45. namentlich in Sentenzen und Sprüchwörtern.

Kapitel VII.

Vermischte Ermahnungen (V. 1—12.).

Daß bis V. 12. der Zusammenhang vermißt werde (s. Einl. S. 23.), ist von älteren Ausll. Calv., Bucer, Pellic., Chemnitz, Mald., Jansen. wie von Neueren zugestanden worden. Nur wenige haben einen solchen nachzuweisen versucht. Olsh. giebt als verknüpfenden Gedanken an: „Den Charakter der Messiasjünger in seiner Eigenthümlichkeit den herrschenden Vorstellungen entgegen zu setzen, um das Neue und Göttliche in der Erscheinung des Evangeliums in demselben anschaulich zu machen": dasselbe aber könnte mit gleichem Rechte von manchem andern Abschnitte gelten. Stier spricht von einem plötzlichen aber doch absichtlichen Uebergehen von dem Blicke in das Innere auf das Verhalten nach Außen. Nach Baumg.-Crus. hat K. 6, 1—18. die Heuchelei, V. 19—34. die Habsucht gestraft, nun soll sich die Rede K. 7, 1—12. zur Bestrafung des Uebermuthes wenden: allein schon der Inhalt von K. 6, 19—34. ist so nicht richtig gefaßt und V. 7—11. in unserm Kap. widerspricht durchaus. Nach Ewald soll dem Christen, der gelernt hat, sich auf der rechten Höhe einer vollkommenen Religion zu halten, gezeigt werden, „wie er gegen die Fernerstehenden das rechte Maaß von Besonnenheit einzuhalten habe". Auch daß jetzt eine andere Klasse von Zuhörern angeredet werde, wird man nicht sagen können. Nach dem Verf. des opus imp. nämlich soll Christus von V. 1—6. insbesondere die Lehrer, mithin die Apostel ins Auge fassen: zu dieser Ansicht hat V. 6. bestimmt, wo die Beziehung auf Lehrer allerdings hervorzutreten scheint.

In den ursprünglichen Zusammenhang der Rede müssen indeß auch diese vereinzelten Sprüche gehört haben, da sich wenigstens V. 1—5. auch in dem Bericht des Luk. findet. Soll nun über den Inhalt dieses Theils der Rede aus Conjektur geurtheilt werden, so ist dabei V. 12. maaßgebend, falls man denselben nicht mit Ewald versetzen will (s. ob. S. 320.). Er hat den Charakter einer Schlußformel — wie es scheint der Nächstenpflichten: obwohl nämlich vieles in K. 5. mit hierunter zu rechnen ist, so ist es doch dort nur im Gegensatz gegen pharisäische Gerechtigkeit und Gesetzauffassung vorgetragen. V. 7—11. aber dürfte als eine schließliche Hinweisung auf den Quell anzusehen seyn, aus welchem die Kraft zur Erfüllung kommt.

V. 1. 2. Nicht vereinzelt sind diese zwei Verse zu fassen: sie bilden mit V. 3—5. einen zusammenhängenden Gedanken. — Daß in dem Verbote des *κρίνειν* nicht jedwede Beurtheilung Anderer verwehrt seyn kann, ist selbstverständlich: zu einem solchen *κρίνειν* wird aufgefordert, wo die Kirchendisciplin verlangt wird, welche darauf beruht Matth. 18, 15—17. 1 Kor. 5, 12. Daß ein fehlerhaftes Beurtheilen gemeint sei, ergiebt sich aber hier, indem das *ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κτλ.* auf ein ungerechtes Maaß hinweist und indem V. 3. einem verwerflichen *κρίνειν* in dem *τότε διαβλέψεις* ein rechtmäßiges gegenübergestellt und zugestanden wird. Nur um die lexikalische Frage kann es sich handeln, ob die Bed. urtheilen mit irgend einer notio adjuncta festzuhalten sei, oder ob die Bed. verurtheilen anzunehmen. Das erstere z. B. Chrys.: *μὴ πικρὸς γένου δικαστής* (mit dem Beifügen, daß nicht von großen Vergehungen die Rede sei), Bengel mit dem Zusatze: sine scientia, amore, necessitate, Fritzsche mit der Dazunahme des Nebenbegriffs judicium praeceps, temerarium, de Wette: „beurtheilen mit der Nebenbedeutung der Geflissentlichkeit und Unlauterkeit bei eigener Fehlerhaftigkeit". Aug., Druthmar, Rabbert, Gl. ord. gewinnen den Begriff des judicium temerarium durch Beschränkung der Sphäre des Urtheils auf die facta, quae dubium est quo animo fiant, welche in meliorem partem ausgelegt werden sollen. Von

einem Richten über die in die Gewissenssphäre des Einzelnen fallenden Objekte spricht allerdings Paulus Röm. 14, 13., doch liegt hier zu einer solchen Beschränkung kein Grund vor. Bei weitem die Meisten ziehen die Bed. „verurtheilen, verdammen" vor, Greg. v. Nyssa: *Οὐ τὴν κρίσιν καὶ τὴν εὐγνωμοσύνην ἐκβάλλει· κρίσιν δὲ ὀνομάζει τὴν τραχυτέραν κατάκρισιν*, Theoph., Euthym., Beza, Pisc., Olsh. Da die Richter ein *φόβος τῶν κακῶν ἔργων* sind, so haftet insbesondere dem hebr. שָׁפַט die Bed. „verurtheilen, strafen" an und so auch im N. T. Joh. 3, 19. 5, 29. Röm. 2, 1. 14, 3., s. auch Winer de verborum simpl. pro compositis in N. T. usu et causis 1833. S. 19. Ob dieselbe jedoch hier anwendbar, kann wenigstens bei Luk. zweifelhaft werden, welcher V. 37. nach einander hat *μὴ κρίνετε* und *μὴ καταδικάζετε*. Mit Rücksicht auf jene Stelle wird es vorzüglicher seyn, mit Paulus, V.-Cruſ., Meyer die Bed.: „richterlich urtheilen" anzunehmen, Cyrill in Luc.: *φιλοψογίας ἀφορμὴν ποιεῖσθαι τὰς ἀσθενείας τῶν ἀδελφῶν*. Dann ist die Ermahnung gerichtet gegen das Sichaufwerfen zum Richter, gegen das Richten aus Freude am Richten. Hierin liegt denn auch die temeritas und das supercilium: der besonnene und demüthige Christ wird nie ohne begründete Veranlassung zum Richter Andrer werden wollen. Wo solche gegeben ist, soll er aber auch zu richten vermögen — ist das Richten nicht nur gestattet, sondern vielmehr eine Prärogative des erleuchteten Christen, die Gabe der *διάκρισις τῶν πνευμάτων* wird selbst unter die besondern *χαρίσματα* gezählt und geht aus der Würkung des Geistes Gottes hervor, 1 Kor. 12, 10. 2, 15. 1 Joh. 4, 1. 2 Joh. 10. 1 Thess. 5, 21.

Der Nachsatz *ἵνα μὴ κριθῆτε* und *κριθήσεσθε* wird von Aug.: temeritas, qua punis alium, eadem ipsa te puniat necesse est, Cr., Kuinöl, Paulus, Fr., de W. von menschlicher Vergeltung erklärt — allerdings nicht als Klugheitsregel wie von Paulus „gleichsam vor dem Splittergericht jedes müßigen, leichtsinnigen Schwätzers gezogen werden," sondern nach der Idee der sittlichen Wech-

selwürkung (V. 12.). Zu dieser Fassung könnte auch Luc. 6, 39. bestimmen, wenn man dort *μέτρον καλὸν δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν* mit Euth. von den *εὐεργεθέντες* verstehen wollte. Doch ist die Idee göttlicher Vergeltung auch für das den Menschen erwiesene Gute so vorherrschend im N. T., daß auch Euth. durch die Wendung wieder darauf zurückkommt: *τοῦ θεοῦ γὰρ ἀποδιδόντος ὑπὲρ αὐτῶν αὐτοὶ δοκοῦσιν ἀποδιδόναι* (vgl. Luc. 16, 9.). Der von Aug. als Parallele angeführte Spruch Matth. 26, 5. ist doch anderer Art. — Mit dem göttlichen Gerichtsmaaß kann aber gedroht werden zwar nicht, insofern es in der Ungerechtigkeit, aber in der Strenge aus vergeltender Gerechtigkeit dem menschlichen entsprechen wird. Vgl. die sprüchwörtliche rabbinische Phrase מִדָּה כְּנֶגֶד מִדָּה „ein Maaß ums andre" (s. Capellus), bei Hariri, Consessus IV. S. 38. ed. Schultens: وكلت للخل كيما كال لى عل وفا الكيلى او بسخة „ich messe meinem Freunde wie er mir mißt, mit überfließendem Maaße oder mit kargem;" in anderem Zusammenhange Marc. 4, 24. — *Ἐν*, nicht „gemäß," denn *μέτρον* ist nicht die Norm, sondern ein Hohlmaaß, vgl. Luk. *εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν δώσουσιν*, daher instrumental.

V. 3—5. Nachweis, wie es sich mit dem gewöhnlichen Richten verhält, nämlich so, daß man ein viel schärferes Auge für die Fehler Anderer als für seine eigenen zu haben pflegt. Dieser Sinn ist offenbar und zahlreiche Stellen der Alten haben dasselbe ausgesprochen *). Das gebrauchte Bild aber ist von den Ausll. nicht richtig verstanden worden, wenn sie, wie auch die Neuesten, bloß bei dem Vergleich des Kleinen und Großen stehen bleiben. Wie seltsam wäre es, dann dies Kleine gerade ins Auge zu verlegen. Wie viel näher läge ein Vergleich wie bei Seneca de vita beata c. 27.: papulas observatis alienas, obsiti

*) Vgl. Grot., Pricäus, Alberti, Wettst., auch Vorst adagia N. T. Menander: *οὐδεὶς ἐφ' αὑτοῦ τὰ κακὰ συνορᾷ, Πάμφιλε, σαφῶς, ἑτέρου δ' ἀσχημονοῦντος ὄψεται.* Sosikrates: *ἀγαθοὶ δὲ τὸ κακὸν ἐσμεν ἐφ' ἑτέρων ἰδεῖν, αὐτοὶ δ' ὅταν ποιῶμεν, οὐ γινώσκομεν.*

plurimis ulceribus *). Der Splitter im Auge ist etwas Schmerzhaftes, welches er selbst nicht erkennen kann, welches ihm daher von Anderen angezeigt und ausgezogen wird; der Balken ist als Querbalken zu denken. In der Hamaßa heißt es: „Er sah meine verdeckte Armuth und wurde dadurch so schmerzlich berührt, als ob er einen Splitter in meinem Auge gesehen" (Freytag Hamasae carmina T. II. S. 541.), öfter bei Hariri „die Augenbrauen schließen über einem stechenden Splitter" Consessus Hariri ed. Schultens, cons. VI. 236. Im Kamus يقصى على القذى „er schweigt über dem Splitter" d. i. „bei einer leichten Beleidigung" s. Freytag lex. Arab. So heißt es nun tr. Bava Bathra f. 15, 2. ויהי בימי שפוט שופטים דור ששופט את שופטים אמר ליה טול קיסם מבין שיניך (Jarchi liest עיניך) אמר ליה טול קורה מבין עיניך „In den Tagen, wo die Richter selbst gerichtet wurden, sprach der Richter zu einem: „reiß den Splitter aus deinem Auge, worauf Jener antwortete: reiß du den Balken aus deinem Auge." Wörtlich wie bei dem Ev. bei Meidani ed. Freytag II. c. 22. n. 115.: كيف تبصر القذى فى عين اخيك و تدع الجذع المعترض فى عينك „Wie siehest du den Splitter im Auge deines Bruders und siehest nicht den Querbalken in deinem Auge?" Samachschari liest „in deinem Schlunde." Dasselbe Gleichniß dann auch in der Hamaßa bei Freytag a. a. O. S. 483. Hiernach ergiebt sich denn für unsere St. der Sinn: „Warum bist du scharfsichtig genug, deinen Bruder von einem schmerzhaften Fehler befreien zu wollen und erkennst nicht, daß du an einem viel gröberen und schmerzhafteren leidest?" In der Aufforderung aber *ἄφες πρῶτον κτλ.* liegt nur das „das Eine thun, aber das Andere nicht lassen" zu Grunde. Mit demselben *τότε* und folgendem Imper. ist dies in dem Spruche Gem. Sanhedrin fol. 19, 1. ausgedrückt: אמר ריש לקיש קשוט עצמך ואחר כך קשוט אחרים „Resch Lakisch sprach: schmü-

*) Sinnreich aber subtil hebt Erdmann in einer Predigt über den Text als Vergleichungspunkt hervor, daß Splitter und Balken von derselben Materie, welches auf den Tadel gerade des Fehlers deute, an welchem der Tadler selbst am meisten leidet.

cke dich selbst und dann erst schmücke Andere." Das Fut. *τότε διαβλέψεις* = „dann magst du scharf zusehen (diese Bed. von *διαβλέπω* Arist. des omniis c. 3. Plut. Alex. c. 14.)," potential oder permissiv. Indeß könnte, da doch schon der Splitter und noch vielmehr der Querbalken das Sehen verhindert, die Frage seyn, ob nicht mit dem Splitter und dem Balken eben das Hinderniß des Sehens angedeutet ist, nach dessen Entfernung erst das *διαβλέπειν* in das Auge des Andern möglich ist. Diese Ansicht liegt der Erkl. der Aelteren zu Grunde, welche in der liebloſen Tadelſucht selbst den Splitter finden, der entfernt werden muß, um recht zu sehen. Aug., dem die Glossa ord. folgt, sagt, das odium beim Tadel dessen, der in ira fällt, sei eine solche trabs, denn odium wird definirt inveterata ira und wo solche Gesinnung sei, da könne auch keine Besserung des Anderen erwartet werden. Der Sache nach liegt diese Ansicht auch bei Chrys. zu Grunde, wenn er daraus, daß man nicht bei sich selbst das Gericht anfängt, den Schluß ableitet, daß es auch nicht mit der die Besserung bezweckenden wahren Liebe geschehe: *εἰ κηδόμενος ποιεῖς, σαυτοῦ κήδου πρότερον — εἰ δὲ σαυτοῦ καταφρονεῖς, εὔδηλον ὅτι καὶ τὸν ἀδελφόν σου οὐ κηδόμενος κρίνεις ἀλλὰ μισῶν καὶ ἐκπομπεῦσαι βουλόμενος*, so auch Janſen, Este, Erasm.: ut oculo judicamus ea, quae sunt corporis, ita animo judicamus ea, quae sunt animi. Proinde vitio careat oportet illud quo vitium alterius judicamus. Chemn.: propria emendatio docebit, quomodo illa sit quaerenda et exaedificanda in proximo. So, nach meinem Vorgange, B.-Cruſ., v. Gerlach, Stier. Auch ließe sich durch Hervorhebung des Umstandes, daß man den Splitter im eigenen Auge nicht zu sehen vermag, der Sinn gewinnen: „willst du an anderen zum Meister werden und ihnen von ihren Fehlern helfen, bewähre erst deine Demuth, indem du Andere dir von den deinen helfen lässest." Aber direkt scheint dies doch nicht darin zu liegen. Im Arabischen ist in den zahlreichen Beispielen des Splitters nicht gedacht als Hinderniß des Sehens, sondern nur als schmerzhaften Augenfehlers, und die Anrede Christi *ὑποκριτά*

führt doch nur auf die Unlauterkeit der Gesinnung bei dem scheinbaren Liebesdienst, der in Wahrheit auf der Tadelsucht beruht. Was indeß direkt nicht ausgesprochen, ist immerhin der indirekte Inhalt dieser Mahnung: wer von Andern sich auf seine sündlichen Neigungen aufmerksam machen läßt und sich zu bessern strebt, dessen Auge wird auch zum Urtheil über fremde Sünden geschickter und seine Rüge milder werden.

Κατανοεῖν „gewahrwerden" *Ἤ* dient zur Verbindung verwandter Gedanken, zeigt also hier an, daß dieselbe Wahrheit von einer anderen Seite aus ans Herz gelegt werden soll (s. V. 9.). Das fut. *ἐρεῖς* potential; *ἐκβάλω* der Conj. der Ermunterung, auch im Sing. (Kühner II. S. 101.) *τότε διαβλέψεις*, von Mey. 3. A. erklärt: „von der Selbstbesserung wird das angelegentliche Bemühen die Andern zu bessern die Folge seyn." Aber das *τότε διαβλέψεις* kann doch nur potential genommen werden, wie Matth. 12, 29.: *τότε διαρπάσει*, Luc. 14, 10.: *τότε ἔσται σοι δόξα*, Joh. 8, 28.: *τότε γνώσεσθε*.

V. 6. Nach Mehreren ist der Zusammenhang hier insofern nachweislich, als, wie Einige meinen, zu dem entgegengesetzten Extrem, der allzugroßen Laxheit des Urtheils, übergegangen werde (Beng., Olsh., Stier), nach Anderen wird jene in *διαβλέψεις* liegende Ermahnung zu Zurechtweisungen beschränkt (Erasm., Rus, Mey.). Dagegen spricht schon Bucer aus: qua consequentia subjecta sint superioribus, non plane video. Sollte ein Gegensatz oder eine Beschränkung des Vorhergehenden beabsichtigt seyn, so dürfte wohl eine dieses anzeigende Partikel nicht fehlen: wir verzichten daher auf Nachweisung des Zusammenhanges. Auch zu einer ausschließlichen Beschränkung auf Lehrer oder die Apostel (so mit Rücksicht auf den verwandten Ausspruch K. 10, 14. und den scheinbar entgegengesetzten K. 10, 27., der auct. op. imp., Chemnitz, Maldon. u. v. A.) liegt indeß kein Grund vor.

In der Erklärung ist zunächst zu erörtern derjenige Charakter, als dessen Typus die beiden Thiergattungen hier auftreten. Hund und Schwein werden im Alterthum öfters

als unreine Thiere neben einander gestellt, Horaz epist. I. 2, 26.: vixisset canis immundus vel amica luto sus. II. 2, 75.: hac rabiosa fugit canis, hac lutulenta ruit sus. Priapeia 84.: canisque saeva susque ligneo tibi lutosus adfricabit luteum latus. In den LXX. 1 Kön. 21, 19. 22. 38.: ἐξέλειξαν αἱ ὗες καὶ οἱ κύνες τὸ αἷμα αὐτοῦ καὶ αἱ πόρναι ἐλούσαντο ἐν τῷ αἵματι κτλ. Sprüchw. 26, 11. 2 Petr. 2, 22. Außerdem werden beide gesetzlich für unrein erklärte Thiere in der Schrift mit Verachtung erwähnt 2 Sam. 3, 8. 9, 8. 2 Kön. 8, 13. Matth. 15, 26. Offenb. 22, 15. Sprüchw. 11, 22. Luc. 15, 15. 16. Dem Hunde werden bei den Griechen, Römern, Hebräern, Arabern die Prädikate gegeben: λοίδορος, ἀναιδής, ἰταμός, dem Schweine: ἀσελγής, ῥυπαρός, ἀκάθαρτος; vgl. Bochart hieroz. II. c. 56. 57., Wettst. zu Phil. 3, 2., auch Meidani Prov. ed. Freytag III. n. 789. 413. Es kommt nun darauf an, ob dieselben hier zur Bezeichnung eines verschiedenen Charakters angeführt werden und daher zwei verschiedene Menschenklassen bezeichnen. Dies ist die gewöhnliche Annahme. Chrys. macht den Unterschied, daß das eine Thier die Ungläubigen, das andere die schlechten Christen bezeichne: κύνας τοὺς ἐν ἀσεβείᾳ ζῶντας ἀνιάτῳ .... ᾐνίξατο, καὶ χοίρους τοὺς ἐν ἀκολάστῳ βίῳ διατρίβοντας, Isid. Pel. l. I. c. 143., Euth., Theoph., Grotius. Orig. in Josuam II. 447.: qui fidei nostrae secretioribus scrutatis, conversi postmodum impugnant nos. Hieron.: quidam per canes eos intelligi volunt, qui post fidem Christi revertuntur ad vomitum peccatorum suorum, porcos autem eos, qui necdum crediderunt. Hilarius: canes, gentes; porci, haeretici, quia acceptam Dei cognitionem non ruminando disponunt. Aug.: canes pro oppugnatoribus veritatis, porcos pro contemtoribus. Erasm.: canis profanum animal, sus immundum. Wird nun dieser Unterschied angenommen, so wird auch beiden Thieren ein verschiedenes Verhalten gegen die Gabe zugeschrieben. Die Hunde nämlich, welche im Morgenlande reißende Thiere sind (vgl. die Auslegung zu Ps. 22, 17.), bezeichnen die wüthenden Verfolger, welche, wenn das Heilige ihnen dar-

geboten wird, die Geber zerreißen; die Schweine solche, welche in der Lust versinken und die Gabe in den Koth treten. Um diese Erkl. herauszubringen, beruft man sich auf die Redeform, welche den Namen ἐπάνοδος oder ὑστέρησις führt, nach welcher von zwei verbundenen Verbis das erstere sich nicht, wie gewöhnlich, auf das erste von zwei vorhergegangenen Nominibus bezieht, sondern auf das zweite, und das zweite Verbum auf das erste Nomen, wofür man als Beleg Matth. 12, 12. anführt, vgl. Wolf, Hammond. Hier wäre indeß doch der Fall verschieden: dort nämlich sind Nomina und Verba in einem Satze verbunden, hier bilden sie zwei verschiedene Sätze; wenigstens würde man hier ἢ στραφέντες statt καὶ στραφέντες erwarten. Kann das καὶ στραφέντες κτλ. auf das letzte Subj. bezogen werden, so wird man es auch nothwendig darauf beziehen müssen, da die entgegengesetzte Auffassung jedenfalls etwas gewaltsames hat. Nun kann es aber nicht nur auf die χοῖροι bezogen werden, sondern es wird auch sehr natürlich darauf bezogen. Στραφέντες ist gerade das Wort, welches malerisch die Angriffsweise des Ebers (verres et aper) bezeichnet*); oder, will man es nicht so fassen, so bezeichnet es das Verhältniß des Ebers gegen die Gabe, worauf dann folgt, wie er sich gegen den Geber verhält. Die vor ihn hingeworfene Gabe tritt er mit Füßen, dann — wenn er sich getäuscht sieht — wendet er sich zur Seite, und greift auch den Geber an — das Bild ganz der Natur angemessen. Dagegen ist es ungewöhnlich, den Hund geradezu als Bild des reißenden Verderbers zu bezeichnen, Jer. 15, 3. wird mit Hunden als einer Plage gedroht, aber nur um Leichname zu schleifen; in den biblischen Stellen, wie in den Klassikern, ist er das Bild der ἀναισχυντία und dagegen der Wolf der Typus reißender Verfolger V. 15. Nun wird zwar, da wir von Schweinen nur als Hausthieren sprechen, das Bedenken sich aufdrängen, ob es nicht weit hergeholt sei, an wilde Schweine zu denken und

*) Horaz carm. 3, 22.: verres obliquum meditans ictum, Ovid. Heroid. 4, 154.: obliquo dente timendus aper. Das Zerreißen und Zertreten bei Plautus Trucul. 2, 2, 13.

ob nicht auch dem Sprachgebr. nach *χοῖροι* von zahmen verstanden werden müsse. Nun wäre an sich nichts dagegen an zahme Thiere zu denken. Es ist nichts seltenes, daß diese, zumal wenn sie sich im Walde an Eicheln nähren, eine Wildheit bekommen, bei der sie, die Eber wie die Säue, Hunden nicht bloß, sondern auch Menschen mit ihren Stößen und Bissen gefährlich werden. An wilde Schweine zu denken wird man nur dadurch veranlaßt, daß, während Hunde wenigstens ausnahmsweise Hausthiere waren, Schweinezucht es unter den Juden gar nicht gab. In der Mischna Bava Kana c. 7, 7. heißt es: „Niemand soll einen Hund aufziehen, ohne ihn an die Kette zu legen; Schweine soll ein Jude nirgend aufziehen." Außer in Galiläa bei Nichtjuden fand sich also das Schwein nicht als Hausthier, dagegen ist das wilde Schwein noch jetzt in Palästina sehr häufig (Robinson III. 39. 456.). Was das sprachliche Bedenken betrifft, so wird zwar bei bestimmter Unterscheidung von *σῦς ἄγριος* gesprochen, sonst aber begreift *χοῖροι* und *σῦς* beide Arten unter sich, Thomas M. s. v. *χοῖροι* Aelian hist. anim. 7, 47., und Ps. 80, 14., wo von Waldebern die Rede ist, haben die LXX. *χοῖρος*. — Nach Chrys., Euthym., Grotius, Hammond, Lösner, ist *στραφέντες* im übertragenen Sinne gleich *μετενεχθέντες*, *μεταβληθέντες* zu nehmen „plötzlich wild geworden zerreißen sie." Euth.: *εἶτα στραφέντες ἀπὸ τῆς ἐπιπλάστου ἐπιεικείας εἰς φανερὰν ἐναντίωσιν.* So würden heuchlerische Menschen bezeichnet, welche Lammessinn zeigen, ehe sie noch ins christliche Heiligthum eingeführt werden, nachher aber zu Wölfen werden, in welchem Sinne der Ausspruch auf die Häretiker bezogen wurde. Fr. setzt dieser Fassung entgegen, daß es dann *τραπέντες* heißen müßte, allein *στρέφεσθαι* kommt auch im Hellenist. als Uebersetzung von הָפַךְ in der übertragenen Bed.: den Sinn ändern, vor Klagl. 5, 15. Jes. 34, 9. Ps. 30, 12. 2 Mos. 7, 15. Offenb. 11, 6. Doch paßt diese Auffassung weder zum bildlichen noch zum eigentlichen Sinne dieser Rede — nicht zum bildlichen: denn jene Thiere nehmen ja den reißenden Sinn nicht erst an, nachdem ihnen die Gaben vorgeworfen worden sind; nicht im eigent-

lichen Sinne von profanen Menschen: denn sie zeigen sich ja nicht gerade freundlich, bevor ihnen das Heilige mitgetheilt wird.

Was die mitgetheilte Gabe betrifft, so hat die Erkl. von dem 2ten Gliede als dem deutlicheren auszugehen. *Μαργαρῖται* wie gewöhnlich das Bild von etwas Köstlichem Matth. 13, 45 f., bei den Orientalen namentlich köstliche Reden, s. Gesenius in Rosenm. Repert. I. 128. Das beigefügte *ὑμῶν* kann zweifelhaft machen, ob das Wort nicht gleich im übertragenen Sinn gebraucht werde, doch müßte dasselbe dann auch von den *χοῖροι* gesagt werden, während doch die Prädikate zeigen, daß an die Thiere als solche gedacht ist. *Βάλλειν* deutet auf hingeworfene Speise. Hiedurch wird man veranlaßt eine Aehnlichkeit zwischen dem Vorgeworfenen und der gewöhnlichen Speise der Thiere vorauszusetzen, und anzunehmen, daß gerade Perlen gewählt sind, weil sie mit der gewöhnlichen Speise der Schweine, mit dem Erbsen, Eicheln, Aehnlichkeit haben. Eine solche Exaktheit im Bilde wird nicht befremden, wenn man sich erinnert, wie geschickt Matth. 13, 22. Luc. 8, 14. gerade die Dornen gewählt sind, um die *μέριμναι* und *ἡδοναὶ τοῦ βίου*, die den Menschen verstricken, zu bezeichnen, wie V. 9. 10. der Stein genau dem Brot, der Fisch der Schlange entspricht, ebenso die Vergleichung V. 16. — Von *τὸ ἅγιον* ist die allgemein recipirte Erkl. die, welche es abstrakt faßt: „das Heilige", daher das kirchliche Apophthegma *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*, daher denn auch bei den Kirchenvätern in den Anführungen der Stelle allgemein — Griesbach erwähnt nur Orig. und Chrys. — *τὰ ἅγια* viel öfter als der Singul, s. z. B. Theod. Opp. I. 1049. 1441. II. 1300., selbst in mss. der Vulg. Ist aber *χοῖροι* nicht unmittelbar Prädikat der bildlich dadurch bezeichneten Menschen, so kann dies auch bei *κύνες* nicht der Fall seyn, daher auch *τὸ ἅγιον* nicht unmittelbar geistliche Heiligthümer bezeichnen. Vielmehr wird man parallel dem *μαργαρῖται* ebenfalls eine Kostbarkeit zu erwarten haben, die mit der Speise der Hunde Aehnlichkeit habe. Michaelis ist zuerst auf den Gedanken gekommen,

auf einen Ueberſetzungsfehler bei Uebertragung des Aramäiſchen zu rathen, Chriſtus habe ſich des Wortes קְדָשָׁא bedient, welches Amulet, insbeſondere Ohrring heißt, und welches der Ueberſetzer mit dem gewöhnlichen Worte vertauſcht habe, ebenſo Eichhorn, Bertholdt, Bolten, Kuinöl. Daß dieſe Bed. des Wortes im Aramäiſchen geſichert ſei, zeigt Geſenius zu Jeſ. 3, 20., auch im Samaritaniſchen kommt das verwandte ⱷⱷⱣⱬⱣ in der Bed. Ohrring vor. Doch gehört die Annahme von Ueberſetzungsfehlern zu den höchſt prekären Hypotheſen. Dazu kommt, daß man zu dem Ueberſetzungsfehler auch noch einen Schreibfehler hinzunehmen müßte, indem der Ohrring קְדָשָׁא, קְדָשָׁא, קַדָּשָׁא, קִדּוּשָׁא, im Syriſchen ܩܕܘܫܐ heißt, das Heilige aber קְדוּשָׁא, דַּקְדָּשׁ, ܩܕܘܫܐ ܕܩܕܫ. Ueberdies würde ſich Chriſtus im Aramäiſchen nicht des Singul. bedient haben, ſondern des Plural, welcher ſich nicht hätte mißverſtehen laſſen; endlich fehlt der Nachweis, daß Ohrringe eben ſo ſprüchwörtlich, wie Perlen und Edelſteine, Bezeichnungen von etwas Koſtbarem geweſen ſeien — die zu dieſem Behufe angeführte Stelle Sprüchw. 11, 22. kann dies nicht beweiſen. — Nun ſind aber beide Sätze auch formell nicht ſo conform, daß man berechtigt wäre, ein dem *μαργαρῖται* entſprechendes Kleinod zu erwarten. Nur eine den Hunden gewöhnliche Speiſe, die mit etwas Heiligem Verwandtſchaft habe, wird man erwarten. Eine ſolche iſt das Fleiſch. Hunden wird Fleiſch vorgeworfen nach 2 Moſ. 22, 31. Herm. von der Hardt erklärt daher *τὸ ἅγιον* von dem Opferfleiſch (Tempe anecdota sacra ed. Winkler. Hal. 1758. p. 483.); ausführlich iſt eben dieſe Anſicht vertheidigt in der Tempe Helvet. 1736. T. II. p. 271., auch von Paulus. קֹדֶשׁ bezeichnet im Hebr. alles dem Dienſte des Heiligthums Geweihte, insbeſondere auch das heilige Opferfleiſch 3 Moſ. 22, 2—7., בְּשַׂר קֹדֶשׁ bei Jer. 11, 15. Hagg. 2, 13., bei den Rabb. haben beſtimmte Opfer den Namen קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, andere heißen קָדָשִׁים קַלִּים ſ. Buxt. Lex. Talm. p. 1980. Tract. Schekalim ed. Wülfer, p. 166. Welcher Prieſter von dem Gott geweihten Opfer-

fleiſche dem unreinen Thiere hätte hinwerfen wollen, wäre des Todes geweſen! Freilich wird man dann bei dieſer Faſſung das ῥήξωσι nicht auf die Hunde beziehen dürfen und ebenſowenig das καταπατεῖν, denn auch das heilige Fleiſch würde den Hunden willkommene Speiſe ſeyn, vielmehr muß man das μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί ganz ſelbſtſtändig nehmen. Der Gedanke, der hierin ausgeſprochen iſt: „gebt nicht das Heilige dem, der deſſen nicht werth iſt," wird dann durch das Nachfolgende dahin erweitert, daß das zweite Bild auch zugleich das Verhalten der Unwürdigen gegen die Gabe und gegen den Geber bezeichnet; die Gabe wird verachtet, und, weil ſie deren Werth nicht verſtehen, wird der Geber ſelbſt gemißhandelt. Um ſo weniger werden wir nun die beiden Thierarten als Repräſentanten eines verſchiedenen Charakters anſehen, vielmehr ſtellen beide die ἀναισχυντία dar, wie ſie auch in den oben angeführten Stellen in dieſem Sinne beide neben einander geſtellt werden.

Nachdem ſo die bildliche Rede deutlich gemacht, iſt nach deren Anwendung zu fragen. Der allgemeine Sinn unterliegt keiner Schwierigkeit. Schon die Pythagoräer lehrten μὴ εἶναι πρὸς πάντας πάντα ῥητά Diog. Laert. l. VIII. c. 15., bildlich σιτίον εἰς ἀμίδα μὴ ἐμβάλλειν, und in dieſem Sinne heißt es in den γνῶμαι πυθαγορικαί des Demophilus in Gale's Opusc. mythol. p. 623.: λόγον περὶ θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις λέγειν, οὐκ ἀσφαλές καὶ γὰρ τἀληθῆ λέγειν ἐπὶ τούτων καὶ τὰ ψευδῆ, κίνδυνον φέρει. In dieſem pythagoreiſchen Sinne, in welchem der Stand von Eſoterikern und Exoterikern unterſchieden wird, wurden die Worte ſeit der Zeit häufig aufgefaßt, wo ſich die Lehre von der disciplina arcani in der Kirche gebildet hatte. Tert. hält mit Anführung dieſes Spruches den Häretikern vor, daß ſie zwiſchen catechumeni und fideles keinen Unterſchied machen (de praescript. haeret. c. 41.). Χαλεπὸν γὰρ, ſagt Clem. Alex. mit Verweiſung auf dieſen Ausſpruch (Strom. I. 348. Pott.), τοὺς περὶ τοῦ φωτὸς καθαροὺς ὄντως καὶ διαυγεῖς ἐπιδεῖξαι λόγους ἀκροατῶν τοῖς ὑώδεσί τε καὶ ἀπαιδεύτοις. Im

Traktat de trinitate (nach Garnier von Theodoret, nach Combefisius von Maximus): *τὸ μὲν γὰρ εἰπεῖν, ὅτι Χριστοῦ δοῦλός εἰμι, ἀναγκαῖον εἰπεῖν· τὸ δὲ, τί ἐστιν ὁ χριστιανισμὸς, οὐκ ἀσφαλὲς, ἐὰν μὴ γνῶ, τίς ἐστιν ὁ ἐρωτῶν, μήποτε εὑρεθῶ βάλλων τὰ ἅγια τοῖς κυσὶν ἢ τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων.* Vgl. bei Suicer Thes. T. II. 301. Von kath. Theologen wurde das Bibelverbot für Laien (!) mit dem Spruche gerechtfertigt, (s. Quenstedt Theol. polem.-didact. I. 225.). Auch Grotius versteht unter den *ἅγια* die interiora praecepta sapientiae Christi, Vitringa Obs. sacrae l. VI. c. 20. §. 7. die allegorischen Deutungen. Manche von den Vätern begriffen unter dem Worte außer den höheren Lehren auch zugleich das Sakrament, welches in der Kirchensprache *τὰ ἅγια* oder *τὰ ἅγια τῶν ἁγίων* hieß, s. Suicer a. a. O. und Fabricius Cod. apocr. V. T. I. 566.

Will man *ἅγιον* und *μαργαρῖται* auf christliche Mysterien einschränken, so liegt am nächsten, darunter mit Christ. Starke, Olsh. die eigentliche Heilswahrheit des Ev. im engeren Sinne darunter zu verstehen, mit Vergleichung von Matth. 13, 46.: diese mitzutheilen, ehe die Predigt von der *μετάνοια* vorangegangen und die Erlösungsbedürftigkeit geweckt ist, ist immer verderblich. Bull.: valeat admonitio atque increpatio inter fratres et eos quoque, qui nondum sese Satanae totos dediderunt 2 Tim. 2, 25. So auch jener unerschrockene Prediger gerade vor den Hunden und vor den Schweinen, J. Wesley (Explanatory notes to the N. T.): But our Lord forbids us in no wise, to reprove, as occasion is, both the one and the other. Das Heilige und die Perlen erklärt er aber von den deep things of God wie perfection, und von den great things of God wie own experience. Aehnlich Beng. subtil: *ὑμῶν*, antithetum implicitum: sanctum res Dei, margaritae fidelium, quae his a Deo committuntur secreta bona. Dies nun ist mehr Allegorie als Erklärung. Aber auch was jene Fassung betrifft, was könnte berechtigen, *τὸ ἅγιον* und *οἱ μαργαρῖται ὑμῶν* so einzuschränken? Die Perlen und jene eine köstliche Perle, von

der Matth. 13. die Rede ist, ist nicht dasselbe, wie eben auch das allgemeinere τὸ ἅγιον zeigt. Von denen, welche 2 Petr. 2, 22. κύνες und ὗες genannt werden, heißt es dort, es wäre ihnen besser gewesen, die ἁγία ἐντολή gar nicht erkannt zu haben, und damit steht parallel das allgemeinere ὁδὸς δικαιοσύνης, worunter doch auch die μετάνοια mit begriffen ist. Und so wie in Marc. 16, 15. Matth. 10, 27. 2 Tim. 4, 2. gerade vom Evang. im engeren Sinne geboten wird, es Jedem ohne Unterschied zu verkünden, so läßt sich andererseits ja auch nicht von der Predigt der μετάνοια sagen, daß sie Jedem ohne Unterschied zu predigen sei — ohne Unterschied nämlich der Zeit und Umstände. Bloß auf die quotidiana conversatio mit Beng. die Ermahnung zu beschränken — publice cum talia proponuntur, leviter isti transeunt, wäre willkührlich und in einer Rede an Apostel nicht zu erwarten. So verdient denn den Vorzug die Erkl., welche in der ältern protest. Kirche die herrschende war, bei Pellican: quando autem et quibus loquendum verbum Dei incremento gloriae Dei, nemo sine spiritu patris recte intelliget. Zwingli, Luther, Calvin, Chemnitz, Rus, daß, wer die Hunde und Schweine sind, erst aus dem Erfolge zu urtheilen, Luth.: „weil sie die Prediger mit Füßen treten, so ziehen wir unsere Perlen wieder zu uns". Von vorn herein lasse sich auch von dem Verworfensten nicht sagen, daß er unter die κύνες und χοῖροι in dem Sinne Christi gehöre; aus der Tiefe der verworfensten Seele könne ein Bekenntniß hervorbringen, wie das des Schächers am Kreuze. Erst das Verhalten gegen die mitgetheilte göttliche Gnade könne hinterher entscheiden und klar machen, wer zu den κύνες und χοῖροι gehöre, und eben nach diesem Empfange der heiligen Gabe sei zu bestimmen, ob die göttlichen Wahrheiten ferner mitzutheilen seien, oder ob der unbußfertige Verhärtete dem Gericht der Verstockung zu überlassen, damit sich in ihm erfülle: „wer da nicht hat, von dem wird genommen, was er hat". Daß dieses der Sinn Christi sei, bestätigt sich durch Matth. 10, 12—14., zufolge dessen auch dem der Friedenswunsch gegeben werden soll, der dessen nicht werth ist,

und nur, wenn die Rede nicht angenommen wird, der Verhärtete seinem Selbstgericht zu überlassen ist, wie Paulus von solchen sagt, daß sie *αὐτοκατάκριτοι* sind, sobald sie der mehrmaligen Ermahnung nicht folgen Tit. 3, 11. und Apg. 13, 46. Als Parallelen kann man demnach betrachten Sprüchw. 9, 8. 23, 9.

V. 7. 8. Von Mehreren wird diese Ermahnung speciell als Anweisung angesehen, wie diese Weisheit sich anzueignen, so Chrys., Aug., Luth., Stier. Wie ob. S. 435. angedeutet wurde, liegt darin eher eine schließliche Anweisung, wie die Kraft zur Erfüllung der Nächstenpflichten zu erlangen sei. — In der praktischen Benutzung wird öfter *αἰτεῖτε* auf das Gebet, *ζητεῖτε* auf das eigene Streben bezogen, *κρούετε* auf die sorgsame Erwägung der Schrift: Aug. in strengerer Rückbeziehung auf die vorangegangenen Gebote denkt bei *αἰτεῖτε* an die Erlangung der Kraft, bei *ζητεῖτε* an die der nöthigen Weisheit. Richtiger erklärt er in der Retraktation: operose quidem tria ista, quid inter se differant, exponendum putavi, sed longe melius ad instantissimam petitionem omnia referuntur, vgl. Beng. Es findet eine Klimax statt: *ζητεῖν* das ernstliche Verlangen wie בִּקֵּשׁ Jer. 29, 13. 14., *κρούειν* das Beharren, auch wenn die Gewährung versagt scheint (Luc. 13, 25.), Chrys.: *ἀπὸ δὲ τοῦ κρούειν τὸ μετὰ σφοδρότητος προσιέναι κ. μετὰ θερμῆς διανοίας ἐδήλωσε — παραμένειν δεῖ, κἂν εὐθέως μὴ ἀνοίξῃ τὴν θύραν.* De Wette: „doch liegt in den beiden letzteren Worten dunkel der Gedanke, daß die Sehnsucht des Gebets auch handelnd ist." — Die Verheißung ist natürlich unter Bedingungen und Voraussetzungen gegeben (vgl. Melanchthon z. d. St.). In anderen Verheißungen wird ja die Erhörlichkeit der Gebete ausdrücklich an Bedingungen geknüpft, nämlich daß in Christi Namen, im Glauben, in Gewissensfreudigkeit gebetet werde Matth. 21, 22. Marc. 11, 24. Joh. 14, 13. 15, 7. 16, 23. 24. 1 Joh. 3, 22. Jak. 1, 6. Die subjektive Bedingung kommt darauf zurück, daß in der rechten Gesinnung, die objektive — welche eigentlich in der erstern mit enthalten — daß um die rechten Gaben gebetet werde. Der Mittelpunkt aller Gebete liegt

in dem: dein Reich komme. Ist dies das höchste Gut, so kann um alle untergeordneten Güter nur gebetet werden, insofern sie Mittel zu diesem Zweck; es kann demnach auch das eine Mittel abgeschlagen werden, um ein besseres dafür zu gewähren. Aug. ep. XXXIV. ad Paulinum: bonus autem dominus, qui non tribuit saepe quod volumus, ut quod mallemus, attribuat; dazu der Beleg aus seiner Lebensgeschichte, wie Monica aus Furcht vor den in der Hauptstadt drohenden Verführungen Gott bat, er möge ihren Sohn nicht nach Rom gehen lassen; er ging nichtsdestoweniger und gerade in Italien fand er Christum: quid a te petebat, Deus meus, tantis lacrymis, nisi ut navigare me non sineres? Sed tu alte consulens, et exaudiens cardinem desiderii ejus, non curasti, quod tunc petebat, ut in me faceres, quod semper petebat, conf. l. V. c. 15.

V. 9—11. Verstärkung der Verheißung durch ein Gleichniß. *Τίς ἐστιν — μὴ λίθον κτλ.* ist Vermischung zweier Fragen: „wer ist, der gäbe" und: „wenn einer gebeten würde, der würde doch nicht geben", vgl. Luc. 11, 11., Winer 6. A. S. 454. *Ἄνθρωπος* ebensowenig mit Elsner hier pleonastisch zu nehmen als Luc. 2, 15., vielmehr stellt es den in V. 11. als *πονηρός* bezeichneten menschlichen Vater in Gegensatz zu Gott. Stier: „Dies Wort scheint mir das stärkste dictum probans für die Erbsünde in der ganzen h. Schrift und zugleich eines der stärksten für die übermenschliche Würde des Herrn, der so redet, dem ganzen Menschengeschlecht gegenüber sich ausnehmend: Ihr seid arg! Joh. 8, 23. 24." Wenn nämlich auch das ihr auf die Väter unter den Zuhörern geht, so sind diese doch eben als *ἄνθρωποι* bezeichnet worden. Wer würde sich auch, nach dem Gesammteindruck von Christi Reden, in seinem Munde das communikative *ἡμεῖς πονηροὶ ὄντες* denken können? Von Episc. wird ein milderndes etiamsi mali essetis vorgeschlagen. — *Οἴδατε*, nach Beng. im strengen Sinne von verstehen: discriminantes panem a lapide etc., mirum est mansisse in nobis hanc intelligentiam, so auch Meyer, aber *οἶδα* heißt ja anerkannt schon bei Homer (vgl. Pas-

sow) „sich auf etwas verstehen," so daß es das Vermögen mit in sich faßt, wie Luc. 12, 56. Phil. 4, 12.: es ist die angeborene *φιλοσοφία*, welche diese Einsicht und dieses Vermögen giebt. — Bei Luk. findet sich auch hier wieder eine spätere „innerchristliche" Form der Ueberlieferung (s. ob. S. 6. 7.), die ihn als Pauliner charakterisirt, indem er V. 13. das bestimmtere *τὸ πν. ἅγιον* statt des unbestimmteren *δόματα ἀγαθά* hat. — Dem *ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες* tritt gegenüber der *πατὴρ οὐράνιος*. Luther: „Und wenn wir gleich keine Ursach und Reizung hätten (zum Gebet), denn dieses freundliche reiche Wort, so sollte es genug seyn, uns zu treiben. Ich will schweigen, daß er so theuer und hoch vermahnet und gebeut und daß wir's so herzlich wohl bedürfen." Das Gleichniß ist ins Einzelnste entsprechend: das Brot hat mit dem Steine (den man nicht genießen kann) Aehnlichkeit, der Fisch mit der Schlange (die verderblich ist)*). Wenn aus dem kindlichen Verhältniß des Menschen zu Gott folgt, daß er nicht dem, welcher um Brot bittet, einen Stein geben werde, so ist übrigens auch auf das Umgekehrte zu schließen, daß er nicht dem einen Stein geben werde, der um einen Stein bittet. Luk. hat K. 11, 12. auch noch den Gegensatz von dem Ei und vom Skorpion (auch hier, wenn man an den zusammengezogenen Skorpion denkt, eine gewisse äußere Aehnlichkeit), was Aug. zu der sinnreichen Ausdeutung Veranlassung giebt: der Fisch, d. i. der Glaube in den Meereswellen dieses Lebens; das Brot: die nährende Kraft der Liebe; das Ei: die die Zukunft anticipirende gläubige Hoffnung.

V. 12. Ueber die Bed. von *οὖν* an dieser St. sind die verschiedensten Ansichten geltend gemacht worden. Wolzogen betrachtet es als überflüssig: vocula ergo nullam hic vim habet inferendi, sed redundat. Nach dem auct. op. imp. weist *οὖν* auf V. 1. zurück; nach Aug. auf das

*) Vergl. Matth. 4, 3. Phädrus: qui me saxo petierint, quis panem dederit. Plautus: altera manu fert lapidem, panem ostendit altera.

ζητεῖν, welches er als firmiter ambulare per sapientiae viam erklärt hatte. Przipcov, welcher die vorangegangene Gebetsermahnung als Ermahnung zur Liebe Gottes über Alles faßt, meint, daß sich hier demnächst das Gebot der Nächstenliebe anschließe. Nach Chrys. führt es eine Bedingung der Erhörung ein: *τὸ γὰρ οὖν τοῦτο οὐχ ἁπλῶς προσέθηκεν, ἀλλ' αἰνιττόμενος. εἰ βούλεσθέ, φησιν, ἀκούεσθαι, μετ' ἐκείνων, ὧν εἶπον, καὶ ταῦτα ποιεῖτε,* wogegen es nach Paulus aus dem Wohlwollen Gottes das Wohlwollen gegen die Menschen folgert. Nach Kuinöl, Neand., B.-Crus. bezieht es sich auf V. 1—5.: „daran müßt ihr euch prüfen, ob ihr nicht zur Klasse jener Heuchler gehört, wenn ihr euch in die Lage Anderer versetzt." Luth. sieht es als Zusammenfassung der ganzen Rede bis hieher an: „Mit diesen Worten beschließt er nun seine Lehren, in diesen dreien Kapiteln gethan, und fasset sie alle in ein klein Bündlein, darinnen man's gar finden möge und ein jeglicher in den Busen stecken und wohl behalten könne." So auch de Wette, Stier. Da sich jedoch K. 5. 6. nicht sowohl auf das Verhalten gegen den Nächsten bezieht als auf das Verhalten gegen Gott, so wird dieser allgemeine Satz besser so gefaßt, wie ob. S. 435. angegeben wurde. Auch am Schlusse von K. 5. wurde ja von Vielen V. 48. als ein solches zusammenfassendes *οὖν* angesehen.

Was der Erlöser als die Summe seiner Gebote über das Verhalten zum Nächsten angiebt, ergiebt sich, wie er erklärt, aus dem Complex des A. T., welches principiell auf dem Gebote der Gottes- und Nächstenliebe ruht Matth. 22, 40. Euth.: *ὅπερ ταὐτόν ἐστι τῷ ἀγαπᾶν τὸν πλησίον ὡς ἑαυτόν.* Ist die Liebe das Beisichselbstseyn, das sich Wiederfinden im Andern, so thut der Liebende dem Andern, was er sich selbst gethan wünscht, weshalb Paulus die Liebe das *πλήρωμα* des Gesetzes nennt (Röm. 13, 10.). — Bekannt ist aus dem Judenthum die Antwort, die Hillel einem, der zum Judenthum übertreten wollte, gab, der ihm die Bedingung stellte: „lehre mich das Gesetz, während ich auf einem Fuß stehe": „was dir verhaßt ist, thue dem Andern nicht, זה היא כל התורה כלה ואידך פירושא הוא זיל גמור das ist das

ganze Gesetz, alles Andere ist nur die Auslegung" (Schabbath f. 31, 1.). Mit Unrecht ist also dies Gebot als ein eigenthümlicher Vorzug „der Lehre Jesu" gepriesen worden. Gibbon (Geschichte des Falles des römischen Reiches V. 10. K. 54. Anm. 36.), nachdem er seinem Zorn über Servets Hinrichtung Lauf gelassen, setzt daher hinzu: „Calvin hat gegen die goldene Regel gehandelt, an den Leuten zu thun, was man will, daß sie uns thun sollen, a rule which I read in a moral treatise of Isocrates (Nicocle T. I. p. 93.) four hundred years before the publication of the gospel: *Ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖτε.*" Allerdings findet sich nicht bloß diese, sondern zahlreiche Parallelen, s. Grot., Wettst., Pricäus, Alberti, auch Tob. 4, 16. Isolirt von der Gesinnung der Liebe ist indeß das Gebot ohne Werth. Der liebearme Egoist, welcher, wie man zu sagen pflegt, sein Schäfchen im Trocknen hat und daher an seinen Nächsten nur geringe Ansprüche macht, wird sich auch mit geringen Liebeserweisen genügen. Noch mehr kann es zur bloßen Maxime des Egoismus werden in seiner bloß negativen Form: „was du nicht willst, daß dir geschieht, das thu auch keinem andern nicht," und merkwürdigerweise sind die Parallelen bei den Classikern und bei den Rabbinen, ebenso wie die oben erwähnte aus Isokrates, sämmtlich negativ ausgedrückt, vgl. Tob. 4, 16.: *ὃ μισεῖς, μηδενὶ ποιήσῃς.* Am unverholensten spricht dieser Egoismus sich in jener Grabschrift aus, welche Wettst. kein Bedenken getragen mit unter seinen Parallelen aufzuführen: Apusulena Geria vixi an. XXII, quod quisque vestrum optaverit mihi, illi semper eveniat vivo et mortuo. So wird denn die Tiefe und der volle Gehalt des Ausspruches Christi nur dann erfaßt, wenn der, an welchen sie ergeht, bereits von jenem Sinn erfüllt gedacht wird, welcher sich nur glücklich fühlen kann, wenn er hingebende Liebe vom Anderen erfährt. Mit andern Worten: es setzt den christlichen Glauben voraus.

Epilog. V. 13—27.

Deutlich läßt sich verfolgen, wie die Rede sich ihrem Schlusse zuneigt. Luther: „Er hat nun ausgepredigt, unser lieber Herr, und beschleußt endlich dieselbige Predigt mit etlichen Warnungen, uns zu rüsten wider allerlei Hinderniß und Aergerniß.“ V. 13. 14. Ermahnung, den gezeigten, wenngleich schwierigen, Weg zu verfolgen; V. 15—20. Warnung vor den irreleitenden Führern auf diesem Wege; V. 21—27. Nur die bethätigte Willenseinheit mit Gott verbürgt den Eingang in das Gottesreich.

V. 13. 14. Die *δικαιοσύνη*, welche zu dem letzten Ziele des Strebens, der *ζωή*, führt (3 Mos. 18, 5.), war in dieser Rede vor den Jüngern in größerer Strenge ausgesprochen worden, als sie es bisher je gehört, desto näher lag die Ermahnung, sich dadurch von dem Wege selbst nicht abschrecken zu lassen. Auch Neander (Leben Jesu 404. 5. A.) und selbst Schleierm. (die Schriften des Lukas S. 194.) bestreiten daher dem Spruche an diesem Orte seine Stelle nicht, obwohl derselbe Luc. 13, 24. in anderer Verbindung, aber auch mit modificirter Wendung des Gedankens, vorkommt.

Das Leben ist das vom Gesetze dem Befolgenden vorgehaltene letzte Ziel (3 Mos. 18, 5.) — einer jener altteſt. Begriffe, welcher im Fortschritte der Offenbarung sich mit immer geistigerem und tieferem Inhalt erfüllt, und auch für uns noch, als *ἡ ὄντως ζωή* gedacht (1 Tim. 6, 19.), der adäquateste Ausdruck absoluter Selbstbefriedigung ist, Leben ist die ungehemmte Selbstentfaltung eines Wesens nach der ihm inwohnenden Idee: wosolche stattfindet, ist Harmonie, Selbstbefriedigung, Seligkeit (s. m. Comm. zum Br. an d. Römer S. 220. 5. A.). In der fortschreitenden Entfaltung des palästinensischen Judenthums hatte sich schon zu Jesu Zeit jene mosaische Lebensverheißung zu der des ewigen Lebens erweitert, wie denn Onkelos dort בְּחַיֵּי עַלְמָא übersetzt, Jonathan noch hinzuthut: חוּלְקֵיהּ עִם צַדִּיקַיָּא „und sein Antheil wird mit den Gerechten seyn.“ So wurde von dem Jüngling Matth. 19, 16. das *ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον* verstanden. Daß auch hier die jenseitige Lebensvollendung

gemeint ist, zeigt das gegenüberstehende ἀπώλεια, Luc. 13, 24., die Parabel von den Jungfrauen u. a.

Es kann die Frage seyn, ob Pforte und Weg einen verschiedenen Gedanken ausdrücken. Nach Beng., Mey. soll die Pforte am Anfange des Weges zu denken seyn: dann würde sie den Endschluß bezeichnen, der schmale Weg die Fortsetzung. Aber durch Pforten verschlossene Wege, wie etwa in Gartenanlagen, sind doch überhaupt Ausnahmen und das Himmelreich wird vielmehr mit einem Palast oder einer Stadt verglichen (Offenb. 22, 14. Matth. 16, 18.), auch ist Luc. 13, 25. die θύρα die θύρα τῆς βασ. τ. θ. Ebensowenig läßt sich mit Calov der Weg vom Lebenswege (s. 5, 25.), die Pforte, wie auch Mald., vom Lebensausgange erklären: am Lebensausgange wäre es zu spät die Lebensaufgabe zu lösen — man müßte denn aus einem anderen Lehrzusammenhange heraus die enge Pforte von der Glaubenspforte erklären. So in der That Sarcer, nach welchem die enge Pforte das evangelium, die weite die lex operum! Und auch Gerhard: angusta salutis porta, quia ostium est sous Christus, a maxima hominum parte spretus (loci Tom. XX. 519.) — Nach Grot. sollen Enge der Pforte und Schmalheit des Weges, Weite der Pforte und Breite des Weges insofern etwas Verschiedenes bezeichnen, als jenes nur auf die Verläugnungen hindeuten soll, dieses auf die Schwierigkeiten — ein Weg könne breit seyn, ohne doch εὐρύχωρος d. i. eben zu seyn, welches den Gegensatz bilde zu τεθλιμμένη, der via confragosa, dem unebenen Wege. Aber der Felsenweg ist eben auch eng und hierauf allein deutet das Präd. τεθλιμμένη. Auch das ist schon vermöge der Parallele mit εὐρύχωρος unzulässig, mit Beza das Part. pass. τεθλιμμένη medial und uneigentlich zu nehmen = θλίβουσα, θλίψεις erregend. Die große Mehrzahl der Erkl., auch Hier., Chrys., Clem. Alex., Este, Er., Hunnius und die Neueren, nimmt in beiden Bildern denselben Gedanken an. Die Bedeutung des bildlichen Ausdrucks ist schon durch die Mosaische Ermahnung „nicht zur Rechten und nicht zur Linken abzuweichen" (5 Mos. 5, 32. Sprüchw. 4, 27. Jes. 30, 21.) an-

gedeutet: die Strenge der Forderungen ist die Schranke der Willkühr des Eigenwillens. Clem. Alex. Strom. V. 664.: *τὴν στενήν, τὴν κατὰ τὰς ἐντολὰς κ. ἀπαγορεύσεις περιεσταλμένην.* Hierin liegt denn auch das Verläugnungsvolle, während die auf dem breiten Wege als lustige Wanderer dargestellt sind Luc. 6, 25. Weish. 2, 6—9. — auch an den Gegensatz der Welt mit seinen Folgen (Apg. 14, 22. Joh. 7, 7.) ließe sich mit denken. Nicht nur sind wenige, die darauf wandeln — der Weg wird auch von wenigen gefunden, Gl. ord.: si pauci inveniunt, pauciores per eam intrare contendunt, denn in seiner Unansehnlichkeit und bei der geringen Zahl derer, die ihn einschlagen, fällt er nicht in die Augen und das Nächste, was davon erkannt wird, schreckt davon ab, ihn einzuschlagen, während die hellen Haufen der Heerstraße zur Nachfolge einladen. Treffend Gl. ord. von der via lata: hanc etsi non quaerant, omnes tamen inveniunt, quia in ea nati.

Εἰσέρχεσθαι ist ohne nähere Bestimmung gesetzt wie Röm. 11, 25., welches sich aus der Verbreitung der sinnverwandten Formeln *εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασ.* Matth. 19, 23. Luc. 18, 17. Joh. 3, 5., *εἰς τὴν ζωήν* Matth. 18, 8. 19, 17., *εἰς τὴν χάραν* Matth. 25, 21. 23. erklärt. — Das *ὅτι* V. 13. giebt den a ratione contraria entnommenen Grund an. — V. 14. Hier wird *τί* gelesen statt des *ὅτι* der rec. von cod. B zweiter Hand (A D sind lückenhaft) C E G K L M S U V Δ, Pesch., Vulg., Ulf., Ar. Pol., Pers. Wheloc.*), Beza, an dessen Ausg. die rec. sich anlehnt, sagt in der 3. und 4. A. nur: quia tamen in codd. impressis legimus *ὅτι*, nihil mutandum putavi. Für sich hat *ὅτι* von codd. nur cod. B erster Hand, wo erst eine zweite Hand das *ὁ* in *ὅτι* ausgestrichen (vgl. das Zeugniß von Birch prol. zu den quatuor evv. S. XV.), von Ueberss. die Memphitische (wogegen die Sahidische *τί* s. ed. Schwartz), die Arm. Einige codd. lesen *καὶ τί*, andere *τί*, denen Lu-

*) Auch das valde angusta des Aeth. gehört hieher, wie Suidas *τί καλὴ ἡ τάξις* durch *λίαν* erklärt.

ther folgt. — Die äußeren Autoritäten erscheinen demnach für τί entscheidend. Dennoch empfiehlt sich nach inneren Gründen ὅτι. Auch Tisch. 2. A. hat es beibehalten. Wird es beibehalten, so ist es nicht mit de Dieu, Beng., Kuinöl, im Hinblick auf das hebr. כִּי אִם, durch sed zu übersetzen. Auch empfiehlt sich nicht, wie gewöhnlich geschehen, das zweite ὅτι subordinirend an πολλοὶ εἰσιν εἰσερχόμενοι διὰ τῆς πλατείας anzuschließen. Dann nämlich würde dieser 14. V., dessen Gedanke nicht weniger nachdrücklich ist als der des 13ten V., eine zu untergeordnete Stellung erhalten. Aber wohl läßt es sich sprachlich rechtfertigen, ὅτι, wie jene codd., welche καί lesen, thun, in der Bed. „und" zu nehmen. Aus den Classikern ist jener Gebrauch des γάρ bekannt, wonach die Griechen in einem zweiten dem Conditionalsatze folgenden Satze, wo wir die Construktion durch „und" fortsetzen, mit einem zweiten γάρ fortfahren (s. zu 6, 32.), Jak. 1, 6. 7. nach Fr. Derselbe Gebrauch findet nun im Hebr. כִּי statt, wo das doppelte כִּי = „denn (eigentlich weil, s. Ewald ausführl. Lehrbuch 5. A. §. 340a.) und", wofür Gesenius Thes. folgende Beispiele anführt Jes. 6, 5. 1, 29. 30. 3, 1. 6. 9, 3—5. Hiob 3, 24. 25. 8, 9. u. a.

Dagegen giebt die Lesart τί keinen passenden Sinn. Sprachlich steht es allerdings fest, daß τί wie מָה im Hellen. für ὡς gesetzt wird (LXX. 2 Sam. 6, 20. Hohesl. 7, 6. Luc. 12, 49.). Es würde demnach die Stelle zu den wenigen Ausspr üchen Christi gehören, wo sich auch in der Form der Rede der Affekt des Gefühls kenntlich macht, wie außerdem Marc. 9, 19. Luc. 12, 49. Mtth. 11, 25. Nun wird man aber nicht läugnen können, daß, nachdem der vorhergehende Satz denselben Gedanken ohne Ausruf und Affekt ausgedrückt hat, die abrupte Art, wie derselbe hier eintritt, etwas Auffälliges hat, denn, wenn Christus bei dem Aussprechen des Gedankens bewegt wurde, erwartet man nicht gerade statt des ersten ὅτι ein τί? Es würde sich aber auch kaum eine treffende Motivirung dieses Affekts darbieten. Eine Verwunderung über den Ernst des göttlichen Gesetzes kann nicht darin liegen — so wenig als in dem ἵνατί Matth. 27, 47. eine Frage an das

Schicksal. So bliebe nur übrig eine Verwunderung über die menschliche Sündhaftigkeit, durch welche dem Menschen die an sich so leichte Pforte so eng wird. So Photius: *διὸ καὶ ὁ σωτὴρ τεθαύμακε λέγων· τί στενὴ κτλ, ὡσανεὶ ἔλεγεν· οὐ στενή ἐστιν, ἀλλ' ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες στενὴν πεποιήκατε.* So würde denn die Frage vielmehr als Ausruf und zwar als Ausruf der Wehmuth zu fassen seyn, welche Fassung sich auch ergiebt, wenn mit Fr. für *τί* die Bed. „warum" angenommen wird. Es läge darin die Sympathie mit der menschlichen Sündhaftigkeit und ihren Folgen — eine Sympathie, welche aber gerade in dieser Rede, wo der Gesetzgeber und Richter spricht (vgl. V. 23 ff.), nicht recht am Orte zu seyn scheint. So wird der Ausleger doch zu der Annahme geneigt, daß *τί* — wofür die Varianten *καί* und *καὶ τί* sprechen — von denjenigen Abschreibern gesetzt wurde, welche sich in den abnormen, hebraisirenden Gebrauch nicht finden konnten.

Der Ausspruch erscheint streng und hart. Nicht bloß die reformirte, sondern auch die lutherische Dogmatik erwies hieraus die paucitas salvandorum (Quenstädt theol. polem. didact. III. 23.). Episc. beruhigt den Leser durch Hinweisung auf die damaligen Zeitverhältnisse, wo das Christenthum noch nicht zur Herrschaft gelangt: ex his verbis videtur servator potissimum de statu illius temporis loqui. Es sollte nicht unbeachtet bleiben, daß Christus bei einer Gelegenheit auf die Frage: *εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι* eine bestimmte Antwort zu geben ablehnt Luc. 13, 23. Hier spricht er vom faktischen Zustande der Gegenwart und weder von dem, was in diesem *αἰών*, noch von dem, was im zukünftigen noch anders wird (Matth. 12, 32.). — Auch ist aufgefallen, daß die hier vom Christenwege ausgesagte Schwierigkeit in Contrast zu stehen scheint mit der Matth. 11, 29. ausgesprochenen Leichtigkeit des *ζυγός*, für welche 1 Joh. 5, 3. das Zeugniß ablegt: *αἱ ἐντολαὶ αὐτοῦ βαρεῖαι οὐκ εἰσίν.* Die Antwort hierauf giebt die richtige Ansicht über das Verhältniß dieser Rede zur christlichen Heilsordnung, s. Einl. §. 5. Die geistlichen Lieder haben dem Gefühl der Beschwerlichkeit,

nach der Reaktion des alten Menschen, wie der Leichtigkeit nach der Sinnesart des neuen Menschen einen Ausdruck gegeben in dem: „Es ist gar schwer ein wahrer Christ zu seyn" und: „Das wahre Christenthum ist wahrlich leichte".

V. 15. Bei der Schwierigkeit, auch nur diesen Weg zu finden, kommt es besonders darauf an, daß die rechten Führer den Weg weisen. So bildet sich der Uebergang zu dieser Ermahnung. Chrys.: *καὶ γὰρ πρὸς τὸ στενὴν αὐτὴν εἶναι πολλοὶ οἱ ὑποσκελίζοντές εἰσι τὴν ἐκεῖσε φέρουσαν εἴσοδον.* — Die Frage ist nun aber, ob unter diesen falschen Propheten Lehrer und ob christliche oder jüdische darunter zu verstehen. Auf die letztere Frage wird auch von den Neueren Kuinöl, Paulus, Fr., Olsh., Stier nicht eingegangen. Die erstere ist nach dem Zusammenhang zu bejahen, nach welchem an Wegweiser gedacht werden muß, auch spricht dafür der Name *προφῆται* selbst. An christliche Lehrer denken nun die Meisten mit Vergleichung eines verwandten Ausspruchs Apg. 20, 30. Der Terminus *προφῆται* wird allerdings vom altest. Gebiete auf das neutest. übertragen Matth. 23, 34., und ebenso *ψευδοπροφῆται* 1 Joh. 4, 1. Matth. 24, 11. 2 Petr. 2, 1. Setzt sich V. 21. dasselbe Thema fort, so kann um so weniger fraglich seyn, ob die Bezeichnung auf Christen gehe. So daher auch noch unter den Neueren Mey. Auf das dabei entstehende Bedenken ist zuerst von de W. in bestimmterer Weise aufmerksam gemacht worden: „So würde Jesus nicht nur etwas für den damaligen Zeitpunkt, sondern für seine ganze Lebenszeit Ueberflüssiges gesagt haben und zwar ohne alle Hinweisung auf die Zukunft, welche sich doch V. 22. findet. Da es sich hier darum handelt erst den Weg zum Reich Gottes zu finden, nicht im Christenthum selbst das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, so denkt Christus an Betrüger, wie solche, von denen Joseph Antiqu. 20, 5, 1. 8, 6. de bello Jud. 2, 13, 4. 5. redet." Versetzt man sich recht in den Charakter dieser Rede, in welcher alles in bestimmtester Beziehung auf die Zeitverhältnisse steht, so will es allerdings wenig passend erscheinen, in diesem letzten Abschnitte nur eine prophetische Warnung vor Irr-

lehrern der erst geraume Zeit nachher gestifteten christlichen Kirche zu finden. Auch Neand. (?), B.-Crus., wie in früherer Zeit schon Druthmar — denken daher an goetische Betrüger und Messiasse. So allerdings 24, 11. Aber verlören wir nicht hier bei dieser Erkl. gänzlich den Zusammenhang mit dem Vorangehenden — noch mehr mit dem V. 21. Nachfolgenden? Will man die Beziehung auf die Zeitverhältnisse festhalten, liegt es dann nicht näher an eben solche pharisäische Volksleiter zu denken, welche Christus Joh. 10, 8. *κλέπται καὶ λῃσταί* nennt? So daher Mich., Rosenm., Riegler. Waren sie es nicht, die unter der *πρόφασις* der Frömmigkeit *τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου, τὴν κρίσιν, τὸν ἔλεον, τὴν πίστειν* dahintenließen (23, 14. 23.), die sprachen „ich will" und dann doch nicht in den Weinberg gingen (21, 30.), die daher den breiten Weg führten? Und ergiebt sich nicht so auch der Uebergang zu V. 21., wo alsdann specieller von christlichen Lehrern die Rede ist? Vgl. zu V. 21. Ein Bedenken kann hier nur noch Matth. 23, 3. machen, wonach die Lehre dieser pharisäischen Lehrer für das Volk als Norm gelten soll, so daß also das *ψεῦδος* der hier erwähnten *ψευδοπροφῆται* doch nicht in der Lehre zu liegen schiene. Aber so streng nach dem Buchstaben kann doch das *πάντα ὅσα ἂν εἴπωσι τηρεῖτε*, insofern Pharisäer gemeint sind, unmöglich gemeint seyn, indem ja dann auch Anweisungen wie Marc. 7, 11. mit darunter zu begreifen wären. Es ist nach dem Gegensatze comparativ zu fassen: „an ihre Lehre mögt ihr euch allenfalls halten, nur nicht nach ihren Werken."

Das schon aus Aesop bekannte Bild von Wolf und Lamm, welches durch die Symbolik aller Völker hindurchgeht, findet sich auch sonst in der Schrift Jes. 11, 6. 65, 25. Sir. 13, 17. Matth. 10, 16.; über die natürlichen Eigenschaften beider Thiere, die *ἀντιπάθεια* derselben und ihre symbolische Bedeutung bei den verschiedenen Völkern s. Bochart Hieroz. l. II. 46. III. 10. Insbesondere werden die falschen Lehrer und Verführer Wölfe genannt Joh. 10, 12. Apg. 20, 29.; das Prädikat *ἅρπαγες*, rapaces auch bei den Classikern für die Wölfe stehend, s. Pricäus; *ἔσωθεν* nicht

„im Herzen," sondern „unter der Hülle." Insofern nun Joh. 10, 12. und Apg. 20, 29. die Irrlehrer in Beziehung zu den *πρόβατα*, zu dem *ποιμνίον* der ächten Gemeinde, Wölfe heißen, so könnte man unter *ἐνδύματα τῶν προβάτων* den erheuchelten Anschein eines christlichen Gemeindegliedes verstehen. Indeß da gerade hier die Gemeinde nicht unter dem Bilde der Heerde dargestellt (Meyer), überdies zunächst an Pharisäer zu denken ist, so faßt man den Ausdruck richtiger nur als sinnliche Veranschaulichung der Schuldlosigkeit. Unter diesem Anschein erlangen die Irrlehrer Zutritt und werden dann der Gemeinde ebenso verderblich, wie Wölfe, wenn sie sich in Gestalt von Schaafen unter die Heerde mischen, wie dies mit Bezug auf die altest. Theokratie Joh. 10, 8. 11. ausspricht. Worin der erheuchelte Anschein, das Schaafskleid, bestehe, ist zu V. 16 f. näher zu erwägen. In der Regel wurden die *καρποί* von den Auslegern als Gegensatz zu dem *ἔνδυμα προβάτων* angesehen: wurde nun unter *καρποί* die Lehre verstanden, so unter dem Schaafskleide der unsittliche Wandel, wenn dagegen unter jenem die Werke, so unter diesem die scheinbar richtige Lehre — nach Einigen die scheinbar richtige Lehre sammt den Werken, nach noch Anderen die Gleißnerei bei Einführung der Lehre. Von Mehreren wurden dagegen diese *ἐνδύματα προβάτων*, von der Tracht der Propheten verstanden, welche in *μηλωταῖς*, in Kleidern aus Schaaffellen aufzutreten pflegten, Hebr. 11, 37. Justinus dial. c. Tr. c. 35. citirt: *ἐνδεδυμένοι δέρματα προβάτων*. Die falschen Propheten kommen in dem Gewande ächter Propheten, und — da doch ein Gegensatz zu den Wölfen statt findet — so könnte Christus mit jener Tracht die Tracht der Unschuld bezeichnet haben. So Mald., Bochart, Grotius, A. Schott adagia sacra N. T. S. 19., Cr. Schmid, Krebs, Rosenm., Kuinöl, Stier. Dagegen läßt sich nicht einwenden, daß man als Genitiv der Materie nicht *προβάτων* erwarten würde, sondern *μηλωτῶν*, nicht Kleider aus Schaafen, sondern aus Schaaffellen, denn auch bei dieser Auffassung kann man ja wie bei der gewöhnlichen *ἐνδύματα προβάτων* erklären: „Klei-

der, welche die Schaafe haben," d. i. Felle. Allein die Schaafspelze waren doch nicht ausschließliche Prophetentracht, sondern auch Ziegenpelze, Pelze aus Kameelhaar wie Joh. der Täufer K. 3, 4.; ferner hätte das Symbol für die damalige Zeit keine Anschaulichkeit mehr gehabt, da seit dem Zeitalter des Maleachi bis auf den Täufer kein Prophet aufgestanden war (1 Makk. 9, 27. vgl. 4, 46. 14, 41.); endlich läßt sich nicht zeigen, daß jene Prophetentracht als Symbol der Unschuld angesehen worden, sie war nur die rauhe Tracht des gemeinen Mannes.

V. 16. Erste Hälfte. Von großer praktischer Wichtigkeit ist nun die Frage, was unter diesen Aeußerungen, den *καρποί*, zu verstehen sei. Die Benennung *ψευδοπροφῆται* läßt nur an solche denken, welche falsch lehren, und das Schaafskleid — was kann dies alsdann anderes seyn als der gute Wandel? *Καρποί* müssen dann eben die Lehren seyn, nach deren Norm sie zu beurtheilen sind, wie Moses 5 Mos. 13, 1—4. die richtige Glaubenslehre zum Kriterium der falschen Propheten macht. Für diese Fassung spricht überdies Matth. 12, 33—35., wo das Gleichniß, wie Sir. 27, 6., die Lehren als Früchte bezeichnet und namentlich Luc. 6, 45., wo sich eben jenes dictum der Bergrede vor V. 21. bei Mtth. eingefügt findet. Auf diesen letzteren Umstand ist freilich bei der Beschaffenheit der Relation des Luk. nicht Gewicht zu legen — noch weniger wird man (Hilgenf. S. 173.) auch bei dieser Alteration antipaulinische Tendenz wittern. Die angeführten Gründe waren indeß stark genug, um, mit wenigen Ausnahmen, bis herab auf Michaelis die *καρποί* von Lehren — und zwar christlicher Lehrer verstehen zu lassen. Da die alte, insbesondere die römische Kirche unter den Pseudopropheten die Häretiker verstand, so mußte ihr diese Auslegung um so mehr als die einzig richtige erscheinen, als die von der römischen Kirche sich Trennenden, ein Jovinian, die Waldenser u. A. sich großentheils durch Sittenreinheit vor den Mitgliedern der Kirche auszeichneten. So denn Tert. de praescript. haer. c. 4.: quaenam istae sunt pelles ovium, nisi nominis christiani extrinsecus superficies? Hieron.: specialiter de haereticis intelli-

gendum est, qui videntur continentia, castitate, jejunio, quasi quadam pietatis se veste circumdare, intrinsecus vero habentes animum venenatum, simpliciorum fratrum corda decipiunt. Nik. a Lyra: qui falsam doctrinam palliant apparentia virtutum, vgl. Glossa ord. Ausdrücklich bestreitet der auct. op. imp. diejenigen, welche nur an doctores christiani, qui sunt peccatores denken, da ja diese nicht die Absicht hätten, die christliche Gemeinde zu verderben, und erklärt: fructus hominis est confessio fidei ejus — obwohl er hinzufügt: et opera conversationis ipsius, so nimmt er doch darauf weiterhin keine Rücksicht. Mit der vollen Bitterkeit der alten Ketzerrichter schreibt Mald. zu *ἐν ἐνδύμασι προβάτων*: Falsi prophetae sunt omnes haeretici, omnium vero maxime Calvinistae. Primum, quia non missi venerunt; deinde quia ovina induti pelle; nihil enim in eorum erat ore, nisi Dominus, nisi Pater noster caelestis, nisi Christus, nisi fides, juramentum inauditum; nihil in eorum factis apparebat, nisi eleemosyna, nisi temperantia, nisi modestia. Quo habitu pastores ementiti magnam in grege Domini fecerunt stragem. Aehnlich Este*), Jansen, Tirinus, Corn. a Lapide, doch wird unter den *καρποί* nicht ausschließlich die Lehre verstanden, sondern von Jansen, Corn. a Lapide, Calmet „Lehre und Werke" zugleich — von Mald. sogar die letzteren ausschließlich, es würde sich nämlich — sagt er — am Ende ihre Unlauterkeit ergeben. Nur Hilarius, Chrys. und Aug. machen unter den Alten eine Ausnahme — Orig. Opp. IV. 683. sagt zwar, daß genaue Schriftkenntniß zur Unterscheidung nöthig sei, läßt aber nicht bestimmt erkennen, ob er unter den Früchten die Lehre verstehe. Hilarius: blandimenta verborum et mansuetudinis simulationem admonet fructu operationis expendi oportere. Chrys. will nur Hypokriten unter den Pseudopropheten verstehen, *οὐ τοὺς αἱρετικούς, παρὰ γὰρ αἱρετικοῖς ἐστι πολλάκις βίον (καλόν) εὑρεῖν,*

*) Obenan unter den bösen Früchten stellt Este den Ungehorsam gegen die Kirche, dann die durch Verwerfung des Fastens entstehende Sinnlichkeit u. s. w.

ebenso Aret. gegenüber den Anabaptisten. Aug. aber macht die Gal. 5, 19. erwähnten geistlichen Früchte zu Kennzeichen und setzt mit christlichem Takt hinzu: caetera quae hic posita sunt, habent quasdam imagines suas in malis hominibus et deceptoribus, ut omnino fallant, nisi quisque jam mundum oculum et simplicem habuerit, quo ista cognoscat. Unter den Reformatoren findet sich diese Beziehung auf die praktischen Früchte bei Zw. und Luther. Zw.: si gloriam Dei spectat propheta, si justitiam, veritutem, pacem et salutem publicam, certum est, eum esse verum prophetam. Luther, je nach den Umständen, faßt den Spruch bald in dem einen, bald in dem anderen Sinne. V. XXII. bei Walch S. 2098.: „Falsche Propheten sind sehr schädlich. Denn da sie gleich für fromme, andächtige, aufrichtige Leute werden angesehen, doch sind solche Tugenden der Personen, nicht der Propheten, deren Lehre man vornehmlich ansehen muß, nicht das Leben." Zu Ps. 22. (V. 1297.) tritt er mit Verweisung auf V. 15. dieser St. gegen die Werkheiligen auf, die an den Werken um so schwerer zu erkennen sind, da sie die Exempel der frommen Väter nachahmen, und schließt: „Fürwahr, wir Christen müssen mehr auf den Glauben sehen wie P. 2 Kor. 4, 13. fordert." Dagegen zu Gal. 5, 19. „offenbar sind aber die Werke des Fleisches" (VIII. 2736.): „dieser Text stimmt mit Matth. 7, 16. 18." In der Auslegung des V. U. (VII. 1040.) spricht er bei dem Spruch von solchen, die sehr fromm und heilig thun, aber wenn man nicht auf sie hören will, sich so ungebehrdig stellen. In der Ausl. der Bergpredigt aber kommt er am Ende nur auf das einige Kriterium zurück „daß wir unsern Hauptartikel, den Herrn Christum recht im Herzen haben, dann wird uns der Geist fein und recht führen." Ausdrücklich erklärt dagegen von der Lehre Calvin: Falluntur meo judicio qui ad vitam restringunt; nam cum saepe fucosa sanctimonia, ac nescio quibus etiam austerioris vitae larvis se venditent pessimi quique impostores, valde incertum esset hoc examen. Fateor quidem, hypocrisin tandem patefieri, quia nihil difficilius est, quam virtutis si-

mulatio etc. Ebenso Pellican, Mel.: agnoscendi sunt ex fructibus, ex manifesto aliquo impio dogmate, quod impossibile est cadere in ecclesiam. Sed falsam doctrinam prophetarum postea comitantur alii fructus in vita et moribus. Lehre und Wandel faßt auch Bucer zusammen. Diese Beziehung auf die Lehre wurde nun auch in der protest. Exegese die herrschende. Zur Beurtheilung des Christen im Allgemeinen hält Chemnitz das Kriterium der Werke für ausreichend, aber nicht zur Beurtheilung des Lehrers, ebenso Gerhard loci XI. 198. XII. 2. S. 87., Er. Schmid, selbst Calixt, der wenigstens vita und mores nur als criteria secundaria gelten läßt, auch Spener theol. Bedenken Th. IV. S. 201. *). Von Mehreren wurde indeß das Schaafskleid nicht bloß auf die bona vita bezogen, sondern vornehmlich auf den einschmeichelnden Charakter, auf die χρηστολογία, welche Paulus Röm. 16, 18. von den Irrlehrern prädicirt. Chemnitz, welcher V. 22. mit zur Erklärung anwendet, führt als vestimenta ovium auf: 1) titulus, vocatio, officium. Dicunt enim se prophetare in nomine Christi. 2) verba pietatis et aedificationis zelus. Dicunt enim: domine, domine. 3) externa species vitae; mollior lana potest significare χρηστολογίαν Rom. XVI, 18. 4) peculiaria et illustria dona, posse se prophetare, daemones ejicere etc. Nur von Socinianern und Arminianern, Grot., Episc., Cleric., wurde das praktische Kriterium festgehalten. —

Auch nachdem Beng. mit der Erkl. von den praktischen Früchten der kirchlichen Exegese vorangegangen war, erhielt sich noch die frühere orthodoxe. Bengel: doctrina non est fructus, ex quo propheta cognoscitur, sed est forma, quae ei dat esse veri falsive prophetae et ipsa ex fructu cognoscitur. Bonitas arboris ipsius est veritas et lux interna. Bonitas fructuum est sanctitas

*) „Die Frucht ist dasjenige, was derjenige hervorbringt, dessen Frucht es heißt. Das ist also eines Lehrers und Propheten Frucht, was er als ein Lehrer und Prophet hervorbringt, solches ist aber die Lehre; daran erkennen wir ihn nach Christi Aussage Reden wir aber von einem Christen insgemein, so ist dessen Frucht Glauben und Leben".

vitae. Dagegen von Lehre und Wandel Christ. Starke, von der Lehre und ihren Folgen Elsner, von der Lehre ausschließlich Mich.: „ob der Lehrer ein wahrer oder falscher sei, kann man nicht aus seinem Lebenswandel sehen, sondern man soll seine Lehren an Gottes Wort prüfen". Wenn aber das γνώρισμα der Werke unanwendbar erscheint, so darf nicht unbeachtet bleiben, daß dieses Bedenken auch in Betreff der Lehrfrüchte erhoben werden kann, namentlich wenn man die Warnung nicht bloß auf die Zukunft beschränken, sondern auch für die Zeit gelten lassen will, wo Christus sie ertheilt. Konnte Christus dem Volke oder auch nur den Jüngern damals die Beurtheilung der ächten und unächten Elemente der pharisäischen Lehre „nach Gottes Wort" zutrauen, das die meisten von ihnen kaum anders als aus der Synagogallesung kannten? Nach Matth. 23, 3. verweist er sie im Allgemeinen wenigstens auf Beobachtung der tradirten Lehre — vgl. auch V. 23. das „das Eine thun und das Andere nicht lassen", und hat es der inneren Entwickelung des christlichen Princips überlassen, das Kriterium erst zu schaffen. Aber auch überhaupt, giebt es nicht bei aller Treue gegen den Buchstaben des „Wortes Gottes" eine Irrlehre gegen den Geist desselben, welche bei weitem seelenmörderischer seyn kann, als die im Paragraph der Bekenntnisse mit dem Zeigefinger nachzuweisende Abweichung vom Buchstaben? Macht nicht daher die Aufforderung zur Prüfung nach der Lehre ebenso spirituelle Voraussetzungen bei dem Prüfenden als die an den Werken?

Stehen sich nun die Bedenken über die Anwendbarkeit des Kriteriums bei beiden Erklärungen gleich, so muß umsomehr für die von den praktischen Früchten der Blick auf das Folgende entscheiden. Es ist nämlich zu erwägen der Zusammenhang mit V. 21 ff., wo das Bekenntniß, die Prophetie und die Wunderthaten in Gegensatz gestellt sind zu dem ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός. Diese Schwierigkeit wird noch nicht entfernt, wenn man mit dem auct. op. imp. und den in der Einl. S. 37. erwähnten Exegeten unter diesem θέλημα τοῦ θεοῦ nach Joh. 6, 29. den

Glauben versteht; nur damit wird sie wenigstens verringert, wenn man mit V. 21. einen neuen Abschnitt beginnt, der sich nicht auf die προφῆται bezieht, sondern auf die Glieder der Gemeinde überhaupt: doch ist es zu deutlich, daß der vorher in speciellerer Beziehung ausgesprochene Gedanke auch hier sich fortsetzt, nur mit erweiterter Beziehung. Dazu kommt, daß schon in den Aussprüchen Johannes des Täufers, an den die Zuhörer zunächst denken konnten, dasselbe Bild vom Baum und der Frucht sich auf die Werke bezieht (Matth. 3, 10.). So wird denn auch jene vermittelnde Erkl. abgewiesen werden müssen (bei Piſc., Rus, Doddrige, Wesley*), Fr., B.-Cruſ., auch Heubner in der prakt. Erkl. des N. T.), welche καρποί von Lehrfrüchten erklärt, von „der Kraft zur Lebensbesserung, dem Glaubenstrost", den sie zu geben vermögen. Wiewohl diese praktische Würkung der Predigt, die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses, welche Christus zu einem Kriterium seiner eigenen Lehre macht (Matth. 11, 29. Joh. 7, 17.), allerdings auch ein Kriterium der Lehre der προφῆται ist, so würde doch damit der Anschluß an V. 21. verloren. Wir werden also dabei stehen bleiben müssen, daß unter den Früchten nichts Anderes zu verstehen sei, als was nachher V. 21. ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ πατρός genannt wird, solche καρποὶ τ. πνεύματος, wie P. Gal. 5, 26. sie aufführt. Unter jenen Schaafskleidern aber werden am besten nicht sowohl die scheinbar guten Werke, sondern der Schein der inneren Frömmigkeit, der Schein der Arglosigkeit verstanden, durch welchen der Irrlehrer, wie Paulus sich ausdrückt, τὰς καρδίας τῶν ἀκάκων betrügt Röm. 16, 18. Was aber das Bedenken der Schwierigkeit betrifft, dieses Kriterium in Anwendung zu bringen, so ist eben mit Aug. zu sagen, daß Christus dabei auf den Geist Gottes, auf einen geistlichen Sinn in den Prüfenden, gerechnet hat. Es ist an solche zu denken, welche zu seinen πρόβατα gehören und

*) Wesley: a short, plain, easy rule and one that may be applied by people of the meanest capacity. True prophets convert sinners to God, or at least strengthen and confirm those, that are converted.

daher auch seiner Stimme folgen (Joh. 10, 27.), wie ja auch schon zu Christi Zeiten selbst es gewiß nicht bloß seine Lehre war, sondern auch die in seiner Lebenserscheinung sich kundgebenden *καρποὶ τοῦ πνεύματος*, welche die empfänglichen Gemüther von den Pharisäern hinweg in seine disciplina zog (Mtth. 11, 29.). Uebrigens findet sich in Betreff solcher, welche die *μόρφωσις* der Gottseligkeit haben, aber deren *δύναμις* verläugnen, 2 Tim. 3, 9. ebenfalls ausgesprochen, daß sie nicht weiteren Fortgang haben werden, *ἡ γὰρ ἄνοια αὐτῶν ἔκδηλος ἔσται πᾶσιν.*

V. 16. Zweite Hälfte — V. 18. Das Bild, dessen sich Christus bedient, kehrt in mehrfachen Variationen bei den Classikern wieder (im Deutschen: „die Eule heckt keinen Falken". Aus der Schrift ist zu vgl. Sir. 27, 6. und Jak. 3, 11.). Luk. 6, 44. hat die *ἄκανθαι* mit den *σῦκα* verbunden und statt der *τρίβολοι* hat er *βάτος* mit *σταφυλή* verbunden. Auch hier ist bei Mtth. das Bild sehr genau (s. zu V. 9. 10.). *Ἄκανθαι* oder *ἄκανθα* ist der allgemeine Name für alle Dornengewächse, unter denen das vornehmste der Stechdorn אַטָד, welcher kleine schwarze Beeren trägt, denen der Weintrauben ähnlich; die *τρίβολοι* haben einen Blumenkopf, der mit den Feigen verglichen werden kann; wozu noch kommt, daß gerade diese fruchtlosen Gewächse die schönsten Blüthen tragen, der Stechdorn denen der orientalischen Hyacinthe ähnliche. Theoph. will die Dornen tropisch auf das heimlich Verwundende der Irrlehrer beziehen, die Disteln auf die indoles versatilis; aber nur wegen der Unfruchtbarkeit sind gerade diese Gewächse gewählt. Wie in den Produkten des Baumes es nur seine innerste Natur ist, welche zur Erscheinung kommt, so bei den Aeußerungen des Menschen, in denen das innere Wesen, die Gesinnung, sich nicht verbergen kann. Gegen eine manichäische Ansicht, welche den Ausspruch zur Vertheidigung eines doppelten Ursprungs der Dinge benutzte, vertheidigen denselben die Kirchenväter, Orig. T. I. 820., Augustin, Hier.

V. 19. 20. Was V. 19. betrifft, so wird derselbe von Neand., de W., Mey. als dem ursprünglichen Zusammen-

hange fremd angesehen. In derselben Form kommt derselbe Gedanke in der Rede des Täufers vor Matth. 3, 10. Indeß entspricht nicht dieses Drohwort für die scheinbar richtig lehrenden *ψευδοπροφῆται* den nachfolgenden V. 26. 27. für die scheinbar richtigen christlichen Bekenner? — V. 20. kehrt hierauf wieder zu V. 16. zurück.

V. 21. Es fragt sich nun, ob auch hier noch die Rede dieselben Subjekte im Auge habe, die Pseudopropheten. Nach Hilarius, Chrys., Aug., dem auct. op. imp., Rabbert, Luther, Zwingli, Chemnitz, Przipzov, Wolzogen, Mald. und v. A. ist dies der Fall. Auch Calvin hält noch die Beziehung auf die pastores gregis fest, doch so, daß nunmehr nicht von denen die Rede, qui rapiendi et vorandi causa in gregem insiliunt, sondern von den mercenarii. Dagegen macht Hieron., dessen Worte die glossa ord. aufnimmt, einen bestimmten Unterschied: sicut supra dixerat, eos qui haberent vestem vitae bonae, non recipiendos propter dogmatum nequitiam: ita nunc e contrario asserit, ne his quidem accommodandam fidem, qui quum polleant integritate fidei, turpiter vivunt, et doctrinae integritatem malis operibus destruunt. Wenn nun auch diejenigen Ausleger, welche *καρποί* von dem Kriterium der reinen Lehre erklären, die Identität der Subjekte festhalten, so ergab sich das Bedürfniß auch *ποιεῖν τὸ θέλημα θεοῦ* nicht von Werken erklären zu müssen und so entstand die mehrfach berührte *παρερμηνεία* „das Glaubensgebot Gottes erfüllen“ (Einl. S. 35.). Daß jedoch diese Fassung des Ausdrucks unzulässig, läßt sich aus V. 23. *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* erweisen und aus dem *ποιεῖ* V. 24.

Sollte V. 16. von denselben Subjekten sprechen, so würden dort unter den *ψευδοπροφῆται* ausschließlich christliche Lehrer verstanden werden müssen. Was dagegen spricht ist zu V. 16. ausgeführt worden. Daher wir für richtiger halten, anzunehmen, daß der erweiterte Blick erst hier bestimmter auf christliche *προφῆται* sich richtet, welche derselben Kategorie angehören. Doch tritt nunmehr die Warnung vor der Lehre zurück und nur die vor dem Gegensatze des Bekenntnisses mit dem Leben in den Vorder-

grund. *Προφῆται* sagten wir und nicht Lehrer, da bei dem Folgenden eben im Hinblick auf die ersten Anfänge des Christenthums eigentlich noch an keine bestimmt fixirte Grenzscheide zwischen Lehrern und Gemeinden zu denken ist, ja in jener Periode, wo das Christenthum sich auf den Einen Glaubensartikel, auf Christum als Messias reducirte, nicht einmal zwischen christlichen *προφῆται* und Exorcisten und jüdischen — wie dies aus Beispielen hervorgeht wie Marc. 9, 38., Simon dem Zauberer, solchen jüdisch-christlichen Gemeinden wie die, an welche Jakobus und der Verf. des Briefs an die Hebräer schreibt, die verschiedenen Klassen ebionitischer Denkweise*). — Hiegegen spricht auch das *κύριε κύριε* nicht. Es soll nicht, wie Er., Cr. Schmid meinen, die bloße Battologie ausdrücken, sondern, wie sonst der Diplasiasmus, den Eifer, vgl. zu 5, 37. Im Munde des Volks ist es das messianische Ehrenprädikat 20, 30. 31. und so auch hier, wo V. 23. der Erlöser als Weltrichter auftritt. Von den Jüngern verlangt es Jesus Joh. 13, 13., in der Kirche ist dies Bekenntniß der Grundartikel des christlichen Glaubens, auf den auch am Anfange getauft wird (Neanders Pflanzung I. 32.). Wie von Neander geschicht-

*) Manches zur Kenntniß dieser verschiedenartigen Mischungen jüdischer und christlicher Denkweise dürfte sich noch aus dem Talmud gewinnen lassen. So erscheint z. B. folgender Zug aus Gamaliels Zeit als ein Beleg dafür. Gemara Schabbat f. 115, 1.: „In der Nachbarschaft von Ema Schalom, Tochter des R. Gamaliel, war ein Philosoph, der den Ruf der Unbestechlichkeit hatte. Sie wollte ihn preisgeben und brachte ihm einen goldenen Leuchter, damit er ihr einen Antheil am väterlichen Nachlaß zusprechе. Er antwortete: theile doch. Sie antwortete: „Es heißt aber in der Schrift, daß die Tochter neben einem Sohn nicht erbt". Er erwiederte: א"ל מן יומא דגליתון מארעכון אנטלית אוריתא דמשה ואיתיהבת אוריתא אחריתא וכתיב ביה בר וברתא כחדא יתרין. „Seit eurer Gefangenschaft ist die Thora Mosis aufgehoben und Sohn und Tochter erben zugleich" [nach römischem Recht]. Am andern Tage brachte der Bruder ihm einen hybischen Esel, da sprach er: שפילת בסיפא וכתיב ביה אנא לא למיפק מאוריתא דמשה אתיתי אלא לאסופי על אוריתא דמשה אתיתי. „Lies weiter bis zu Ende. Da steht: ich bin nicht gekommen um vom Gesetz Mose abzuthun, sondern es zu erfüllen". Ein heidnischer Philosoph kann dies doch nicht wohl seyn, obwohl es heißt „eure Gefangenschaft": so wäre also an einen jüdischen Eklektiker zu denken, welcher mit dem Christenthum nicht unbekannt und ihm nicht abgeneigt, aber doch noch Jude.

lich ausgeführt wird, vereinigten sich aber unter dem Panier dieses Bekenntnisses am Anfange noch sehr verschiedene Standpunkte des Glaubens und der Lebensreinheit, wie dies ja auch von der Zeit noch gilt, wo zwar die erste Gährung sich abgeklärt und die Kirche jenen Grundartikel zu einem ausführlichen Glaubensformular erweitert hatte, aber zugleich durch Erweiterung zur Staatskirche der Bande kirchlicher Zucht mehr oder weniger verlustig gegangen war. — *Τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου* — nicht bloß 12, 50., sondern auch Joh. 7, 17. die sittlichen Forderungen Gottes. Ueber die abweichende Form des Ausspruchs bei Luk. V. 46. vgl. Einleit. S. 6. — Wie wenig grammatischer Rigorismus eine hinlängliche Schutzwehr darbietet, wo Parteiinteresse im Spiele ist, zeigt hier Fr.'s Erkl. des *οὐ πᾶς*, welches, um nur ein Anathem mehr gegen die „Pietisten" zu gewinnen, erklärt wurde: illud genus hominum quotquot sunt, so auch Dav. Schulz in der ersten A. der Schrift „vom Glauben", auch B.-Crus. Nur mit dem Verb. verbunden könnte die Negat. das *πᾶς* absolut negiren; hier vielmehr vgl. man nachher *πολλοὶ ἐροῦσί μοι*. Man ließ sich irreführen durch den vulgären Gebrauch des „Herr Herr sagens" im Sinne eines unlebendigen, äußerlichen Bekennens, welcher Sinn nicht an sich darin liegt. Der Sache nach richtig daher schon Justin: *οὐ γὰρ τοὺς μόνον λέγοντας, ἀλλὰ τοὺς καὶ τὰ ἔργα πράττοντας σωθήσεσθαι ἔφη.*

V. 22. Der Messias nach jüdischem und christlichem Dogma als Weltrichter (Röm. 2, 16. Apg. 17, 31.), indem wie hier auch Joh. 12, 48. an seinem Wort als dem entscheidenden Maaßstabe die Menschheit gerichtet wird (Joh. 3, 36.). Ueber den angeblichen Anachronismus der in diesem Auftreten Christi als Weltrichter liegen soll, s. Einl. S. 11. Die dialogische Form wie auch Matth. 25, 14 f. zur lebendigeren Veranschaulichung. Die hier Auftretenden sind solche, welche den Ernst ihres Bekenntnisses auch durch ihre charismatischen Würkungen darzuthun die Zuversicht haben. Das *προφητεύειν* d. i. *λαλεῖν ἐν ἀποκαλύψει εἰς οἰκοδομήν* (1 Kor. 14, 6.) steht an der Spitze, wie auch 1 Kor. 12, 28. Eph. 4, 11. die *προφῆται* unmittelbar nach den, eine Man-

nichfaltigkeit von Charismen in sich vereinigenden, Aposteln aufgeführt werden. Es folgen die Exorcisten und die, welche mannichfaltige göttliche Wunderkräfte (1 Kor. 12, 10.) in sich vereinigen *). Das dreimalige *σῷ* hat den Nachdruck, es ist der Dativ des Mittels, Winer 694. 6. A. *Ποιεῖν δυνάμεις*, vgl. LXX. Ps. 59, 12. (60, 13.) im Sing. für עָשָׂה חַיִל. De W.: „Uebrigens bemerke man das ruhmredige Geltendmachen der eigenen Verdienste, wie es die Unlauteren zu thun pflegen 25, 24." Aber es soll doch, wie bemerkt, vielmehr nur das Angelegentliche des Bekenntnisses, die nahe Bekanntschaft, ausdrücken. In dem verwandten dictum Luc. 13, 26. steht daher statt dessen: *ἐφάγομεν ἐνώπιόν σου κ. ἐπίομεν καὶ ἐν ταῖς πλατείαις ἡμῶν ἐδίδαξας*. Eine Vermischung mit jenem Spruche liegt dem memoriellen Citat bei Justin dial. c. Tr. c. 76. zu Grunde: *ἐν τῷ σῷ ὀνόματι ἐφαγομεν καὶ ἐπίομεν*. Doch ist diese Vermischung sinnstörend, da man bei dem *φαγεῖν* (*ἐν*) *τῷ ὀνόματι σου* nur richtig an jenes Essen und Trinken denken könnte, welches im Namen Christi nach 1 Kor. 10, 31. geschieht, d. i. gerade mit jener inneren Gottbezogenheit der Gesinnung, die hier eben fehlt.

Es fragt sich, wie solche charismatische Würkungen anzusehen sind. Orig. urtheilt (in Matth. III. 853.): si nunquam eos Christus cognovit, virtutes autem se fecisse gloriantur in Christo .. ab eo, qui non solum transfiguraverat se in angelum lucis sed in ipsum Christum (factae sunt), womit der Antichrist gemeint ist. Aber an diabolische Schein- oder auch wahre Wunder, welche nach Aug. Satan durch seine Kenntniß der semina occultiora rerum thun kann (de trin. 3, 4.), läßt sich hier nicht denken, da diese charismatischen Würkungen ein gesteigertes Maaß der Beziehung zu Christo ausdrücken, wie Chrys. treffend bemerkt: *ὃ γὰρ δεῖξαι ἐσπούδαχε τοῦτό ἐστιν, ὅτι οὔτε πίστις, οὔτε θαύματα ἰσχύει, βίου μὴ παρόντος.*

*) Von Beng. wird hinzugefügt: adde commentarios et observationes exegeticos ad libros et loca V. et N. T. scripsimus, homilias insignes habuimus etc.

Daher Chryſ., Aug. (sermo 38. T. I. 468) und Hieron. auch hier würkliche Wunderthaten vorausſetzen, wie der letztere ſagt: prophetare et virtutes facere interdum non ejus est, qui operatur, sed vel invocatio nominis Christi hoc agit, vel ob condemnationem eorum, qui invocant et utilitatem eorum, qui vident et audiunt conceditur. So nimmt denn auch die kath. und proteſt. Exegeſe, Mald., Janſen, a Lapide, Hunnius, Gerhard, Spener letzte theol. Bedenken I. 136. u. a. wahre Wunderwürkungen an, mit Berufung auf Judas nach Matth. 10, 8., auf den Jünger Marc. 9, 38. Nur denken einige wie Chemnitz und auch Wolzogen an ſpäter Abgefallene. — Um den Ausſpruch nicht nur begreiflich, ſondern auch aus der damaligen Zeit herausgegriffen zu finden, iſt zunächſt zu beachten, daß die phraſeologiſchen Ausdrücke *οὐδέποτε ἔγνων ὑμᾶς* und *οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν* nicht in ſolcher Strenge zu nehmen, daß damit eine Einwürkung des chriſtlichen Princips ſchlechthin geläugnet würde. Ferner iſt der iſolirende Einfluß zu erwägen, welchen die Sünde auf die, allerdings in der Einheit zu würken beſtimmten, Geiſteskräfte ausübt — wie zu allen Zeiten die Erfahrung Belege giebt, daß der Glaube in einem ziemlich ſtarken Maaße auf Gefühl, Phantaſie und Erkenntniß zu würken im Stande iſt, während Wille und Geſinnung in geringem Maaße davon berührt wird: wie mancher hochbegeiſterte, die Herzen mit ſich reißende Glaubensprediger, der am wenigſten dem eigenen Herzen predigt! Auch der Wink darf nicht unbeachtet bleiben, daß ja nach 1 Kor. 14, 1. 39. die Erlangung gewiſſer Charismen allerdings auch durch die Richtung bedingt wird, welche ſich der geiſtliche Menſch nach der einen oder anderen Seite hin, auf das eine oder das andere Charisma, giebt. Endlich, wenn die Aelteren die Ertheilung wunderbarer Gaben an „die Unwürdigen" ſchon aus Zweckurſachen erklären zu können glauben, nämlich aus dem göttlichen Zwecke die Verbreitung der Kirche unter den Ungläubigen deſto mehr zu fördern, ſo wird noch mehr jene Erſcheinung ſich begreiflich machen laſſen aus den in der Zeit gelegenen „würkenden Urſachen." Die Geſchichte

thut dar, wie in verschiedenen Epochen und in verschiedenen Kreisen durch außerordentliche, erregende Veranlassungen außerordentliche, über das gewöhnliche Gesetz des Naturlaufs hinausgehende Erscheinungen hervorgerufen worden sind, bei denen nicht selten auch die Grenzlinie zwischen dem göttlichen und dem dämonischen Gebiete mit Sicherheit zu ziehen schwer fällt*). So ist in beschränkteren Kreisen an die ekstatischen Erscheinungen und Propheten der Sevennenkriege, an die Propheten des 30jährigen Krieges, die Ekstasen in der ersten Periode des Wesleyanismus, Irvingianismus zu erinnern: namentlich aber stellt sich eine solche die Kräfte der oberen wie die der Unterwelt aufregende geschichtliche Atmosphäre in den apostolischen Zeiten dar. In jenen Zeiten, wo das Wunder in den Kreis des Alltäglichen getreten war, wie nahe lag es, daß gerade die, bei welchen der zündende Strahl des Ev. die rechte Stelle des inwendigen Menschen nicht getroffen oder nur oberflächlich berührt hatte, am sehnsüchtigsten auf die außerordentlichen damit verbundenen Erscheinungen ihre Blicke richteten, wofür auf der einen Seite ein Simon der Zauberer, auf der anderen die nach dem Zungenreden vor allem gelüstenden eitelen Korinther ein Beleg sind. So wurde ja das Heilen im Namen Jesu schon zu Jesu Zeit von solchen geübt, bei denen kaum die Anfänge des Glaubens vorhanden waren — wie der Marc. 9, 39. Erwähnte, zufolge der Aeußerung des Herrn über ihn, als ein solcher anzusehen ist, und bei den Söhnen des Hohenpriesters Apg. 19. waren nicht einmal jene Anfänge vorhanden. Wie nun hienach das Wort des Herrn mit Rücksicht auf solche Zwittererscheinungen des Glaubens aus jener Zeit besonders treffend erscheint, so behält es auch seine Wahrheit in allen Zeiten denen gegenüber, welche, die Hauptaufgabe des Ev., die Heiligung des Willens, aus dem Auge setzend, dasselbe nur auf Verstand, Gefühl oder Phantasie würken lassen. Ganz treffend daher hier de W.: „Pro-

*) Darüber, wie leicht sich mit den Wundern der dunkeln Region des somnambulen Nachtlebens die sittliche Depravation vermischt, finden sich interessante Bemerkungen in Kieser System des Tellurismus II. 227. 241.

phet konnte man zwar durch den Glauben seyn, aber dieser konnte mehr in den Verstand und die Phantasie als in das Herz eingegangen und damit ungöttliches Leben verbunden seyn."

V. 23. Ὅτι ist recit. (5, 31.), Mey. nimmt es causal, wie Orig., Chrys., welche ὅτι — ὑμᾶς dem ἀποχωρεῖτε nachsetzen. Ἐργ. τὴν ἀνομίαν Anspielung auf Ps. 6, 9.: ἀπόστητε ἀπ' ἐμοῦ πάντες οἱ ἐργαζόμενοι τὴν ἀνομίαν, so daß der Ausspruch nicht zu pressen. Ἔγνων braucht nicht mit dem Nebensinn von lieben, den יָדַע hat, genommen zu werden (Aug., Kuinöl): sie hatten vertraute Bekanntschaft mit Christo in Anspruch genommen, aber es war nur die Luc. 13, 26. ausgedrückte äußerliche, während jene innere Bekanntschaft, d. i. Verwandtschaft, von welcher Joh. 10, 14. spricht, fehlte. Eine kaum verkennbare Rückweisung hierauf liegt in 2 Tim. 2, 19.: „ἔγνω ὁ κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ" καὶ „ἀποστήτω ἀπὸ ἀδικίας ὁ ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου." Die calvinistische Exegese faßte dies in dem Sinne auf, daß die Subjekte also, wenn auch zu den Erweckten, doch nicht zu den Erwählten gehört haben könnten, so Bucer. — Eine Umschreibung des Spruches ist jene Anführung aus dem unächten 2. Br. von Clem. Romanus (frühestens vom Ende des 3. Jahrh.) c. 4.: ἐὰν ἦτε μετ' ἐμοῦ συνηγμένοι ἐν τῷ κόλπῳ μου καὶ μὴ ποιῆτε τὰς ἐντολάς μου, ἀποβαλῶ ὑμᾶς καὶ ἐρῶ ὑμῖν· ὑπάγετε ἀπ' ἐμοῦ, οὐκ οἶδα ὑμᾶς, πόθεν ἔστε, ἐργάται ἀνομίας, vgl. Olearius Obs. XXIII.

V. 24—27. Der Schluß in erschütternder paraboli-scher Rede! Οὖν motivirt diesen Schluß aus V. 21—23. Da das am letzten Ausgange Entscheidende nicht das Bekenntniß seyn wird, sondern der Ernst des Willens, so kommt bei dieser Rede, welche eben diesen göttlichen Willen darlegte, alles an auf die That. — Πᾶς ὅστις — ὁμοιώσω αὐτὸν, der Nom. abs. mit rhetorischem Nachdruck an die Spitze gestellt, 10, 14. 32. Offb. 3, 12. Ὁμοιώσω, ὁμοιωθήσεται unrichtig von Kuinöl als Präs. gefaßt: futura indicant continuationem, atque adeo accipienda sunt ut praesentia. Von Fritzsche, V.-Crus., de W. wird es

auf die gleich nachfolgende Vergleichung bezogen, vgl. Luc. 6, 47. *ὑποδείξω ὑμῖν, τίνι ἐστὶν ὅμοιος.* Allein das Verhältniß ist hier doch ein anderes. Während dort die Vergleichung würklich nachfolgt, hat sie hier schon begonnen, auch bezieht sich V. 23. *ὁμολογήσω* auf die Gerichtsperiode, desgleichen das *ὁμοιωθήσεται* V. 26. und 25, 1. Der Richter also ist es, welcher diesen Vergleich dann anstellen wird und zwar eben durch den von ihm gegebenen Richterspruch. Dieser Ausspruch fällt aber mit der Verwürklichung zusammen. — Neben der zweckſetzenden Eigenschaft der Weisheit empfiehlt das Ev. auch die die Mittel in Anschlag bringende Klugheit, vgl. über diese vom Herrn mehrfach geforderte Eigenschaft der Seinigen (Matth). 24, 45. 25, 1 f. 10, 16. Luc. 16, 8.), die trefflichen Bemerkungen Neand. Leben Jesu S. 476. 5. A. Nach 10, 16. soll auch sie durch die Richtung auf den höchsten Zweck normirt, d. i. lauter in der Wahl der Mittel seyn. Auch an unserer St. erweist sich die Klugheit im Gebrauch der rechten Mittel zur festen Begründung des Gebäudes. — Die Schilderung der Probe, welche das eine Gebäude besteht, das andere nicht, ist der Form und Sache nach wahrhaft rednerisch, in Betreff der Form achte man auf das Polysyndeton, das öfter wiederholte *καί*, in Betreff der Sache: der Regen stürzt auf das Dach, die Ströme, welche der Weg angeschwollen, unterwühlen die Grundfeste, die Stürme zertrümmern die Seiten (Beng.). Das Gleichniß gewinnt an Anschaulichkeit, wenn man sich die Gewalt der Ungewitter im Morgenlande vergegenwärtigt, wie sie z. B. von Rae Wilson geschildert wird, Travels in the holy land, z. B. die Stelle Th. II. S. 155.: „Auf meiner frühern Reise genoß ich eine herrliche Aussicht auf die ganze Ebene unter einem glänzenden Sonnenlichte und einer durchaus heitern Atmosphäre, jetzt aber sah ich die Gegend in wilder und furchtbarer Erhabenheit, denn es war ein Sturmwind hereingebrochen und der Regen strömte, wie wenn die Schleusen des Himmels sich aufgethan hätten. In einem Augenblick war der Sturm da und wüthete sogleich auf das erschrecklichste, während tiefes Dunkel über die Gegend verbrei-

tet war.“ Daß die Wände der schwach gebauten Häuser des Morgenlandes dabei einstürzen, ist etwas nicht ganz Seltenes, und wurde auch von dem eben erwähnten Reisenden in Folge jenes Unwetters erfahren.

Die einzelnen Momente der Probe, welche das Gebäude besteht, sind natürlich nicht im Einzelnen auszudeuten, da sie nur dazu dienen das Allseitige und Gewaltige der Prüfung zu veranschaulichen. Dennoch ist dieses von älteren Auslegern geschehen; nach Theoph., Euth. bezeichnet der Platzregen die dämonischen Anfechtungen, die Ströme die ins Verderben stürzenden Leidenschaften, die Stürme die Beleidigungen von Menschen oder auch die Dämonen. Unter dem Felsengrunde, auf welchem das Gebäude sicher ruht, möchte man aus der analogia fidei heraus Christum verstehen, wie Orig., Hilar., Hieron., Chrys., Luther, Zw., Olsh.: doch kann nach dem Zusammenhange nichts anderes gemeint seyn, als eben jener Ernst, der mit dem Wissen der Wahrheit die Bethätigung verbindet, Calvin: perinde est igitur ac si dixisset, veram demum esse fidem, quae profundas habet radices in corde, et serio constantique affectu quasi fundamento nititur, ut tentationibus non cedat.

Die aller Wahrscheinlichkeit nach vornehmlich durch den Schluß der Rede bewürkte Erschütterung der Zuhörer, beruht nach Angabe des Ev. wesentlich darauf, daß Christus ihn als in göttlicher Vollmacht gesprochen. Sie erkannten in ihm wenigstens den Propheten, ja nach Aussprüchen wie 5, 17. 7, 22. 23. den Messias-Propheten 5 Mos. 18, 15. Ἐξουσία wird von Mehreren, von Beng., Bretschneider, Olsh. u. a. von der δεινότης, der Rednergewalt, erklärt, Beng.: non poterant se subducere. Allerdings könnte ἐξουσία wie von der Heilkraft (Marc. 3, 15.), so auch von der Kraft des Wortes gebraucht seyn und dafür Luc. 4, 32. verglichen werden: ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ. Allein parallel mit dieser letzteren St. steht Marc. 1, 22.: ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς, wodurch wahrscheinlich werden muß, daß ἐν ἐξουσίᾳ bei Luk. keinen anderen

Sinn hat. Der Gegensatz aber zu den Schriftgelehrten läßt unter der ἐξουσία nur die unmittelbare prophetische Vollmacht verstehen, vgl. den Gegensatz Joh. 7, 15. 16. Ein Gegensatz aber, wie Chrys., Er., Beza, Paulus ihn hineinlegen, zwischen dem aus eigener Machtvollkommenheit (vgl. das ἐγὼ λέγω) sprechenden messianischen Gesetzgeber und den Propheten kann darum nicht darin liegen, weil es sonst auch heißen würde: καὶ οὐχ ὡς οἱ προφῆται.

Zusätze und Druckfehler.

S. 37. Z. 6. adde: der auct. op. imp.

S. 42. Z. 12. v. u. adde: Cramer Catena in Matth. Ox. 1841. Größtentheils nur ein mit Noten Verschiedener untermischter Auszug aus Chrysostomus.

S. 45. Z. 3. adde: Calixt Concordia evv. 1663. op. post., mit kurzer, meist der tradionellen luth. Ex. sich anschließender Erläuterung.

S. 46. Z. 15. adde: Jakob Elsner Comm. in ev. Matth. 1767.

S. 46. Z. 25. lies Socin statt Crell.

S. 48. Z. 2. v. u. adde: Bergpredigt ausgelegt (in Bibelstunden) von Braune Altenb. 1856.

S. 135. Z. 13. v. u. lies V. 21. statt 32.

S. 144. Z. 20. lies die statt den.

S. 422. Z. 2. v. u. adde: Ein Zeugniß der Lebenserfahrung hiefür giebt der Psalmist in dem: „ich bin jung gewesen und alt worden u. s. w. Ps. 37, 25. Tritt solchem Schrifttrost aber in der Amtspraxis des Geistlichen die bittere Zweifelsklage entgegen: und so wäre niemals einer, der zuerst nach dem Gottesreich und seiner Gerechtigkeit trachtete, Hungers gestorben? so möchte weniger mit de W. zu antworten seyn, daß solcher Trost nicht „allzumikroskopisch" zu fassen sei, als daß er eben nur von dem geordneten Gange des Lebenslaufes spreche, wo jenes „Säen, Erndten und in die Scheuern sammeln", von dem V. 26. spricht, statt finden kann: in diesem geordneten Lebensgange wird der in dem Trachten nach der δικαιοσύνη mit einbegriffen zu denkende Berufsfleiß stets die Wahrheit jenes Schrifttrostes erfahren. Für außerordentliche Fälle gehören aber andere außerordentliche Trostgründe.

S. 422. Z. 4. v. u. Derselbe Gedanke liegt in dem alttest.: „Es ist umsonst, daß ihr früh aufsteht und hernach lange sitzet und esset euer Brot mit Sorgen: seinen Freunden giebt er es schlafend" Ps. 127, 2., wo der Gegensatz auf den Gedanken weist: — nicht so arbeiten, als ob Gott es nicht auch ohne Arbeit geben könnte.

S. 422. Z. 11. v. u. adde: der Vögel, die keinen menschlichen Verpfleger haben — wie nachher κρίνα τοῦ ἀγροῦ: „die Lilien, für die keine Gärtnerhand sorgt".

S. 429. Z. 3. v. u. lies das statt daß.

S. 429. Z. 7. v. u. lies Salomo statt Salamo.

Druck von W. Plötz in Halle.

Von demselben Verfasser sind in gleichem Verlage erschienen:

Tholuck, Dr. August. Das Alte Testament im Neuen Testament: über die Citate des A. T. im N. T. und über den Opfer- und Priesterbegriff im A. und N. Testament. (Beilage zu dem Commentar über den Hebräerbrief.) 4te Aufl. gr. 8. 16 Sgr.

— Commentar zum Brief an die Hebräer. Mit obiger Beilage. 3te Aufl. gr. 8. 2 Thlr. 18 Sgr.

— Commentar zu dem Evangelio Johannis. 6te Aufl. gr. 8. 1 Thlr. 20 Sgr.

— Commentatio de vi quam graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Judaeorum exercuerit. Part. I. 4. 10 Sgr.

— — Part. II. de ortu cabbalae. $11\frac{1}{4}$ Sgr.

— Der Geist der luth. Theologen Wittenbergs. gr. 8. 2 Thlr. 4 Sgr.

— Die Glaubwürdigkeit der Evangelischen Geschichte, zugleich eine Kritik von Strauß' Leben Jesu, für theologische und nicht theologische Leser dargestellt. 2. Aufl. gr. 8. 2 Thlr.

— Die Lehre von der Sünde und vom Erlöser, oder die wahre Weihe des Zweiflers. 7. Aufl. gr. 8. 1 Thlr. 18 Sgr.

— Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. 3 Theile. 4. Aufl. gr. 8. 5 Thlr. 6 Sgr.

— Eine Sammlung Predigten in dem akademischen Gottesdienst der Universität Halle gehalten.

I. 1s u. 2s fehlt.

I. 3s $22\frac{1}{2}$ Sgr.

I. 4s $26\frac{1}{4}$ Sgr.

II. 1s $26\frac{1}{4}$ Sgr.

II. 2s $26\frac{1}{4}$ Sgr.

— Vermischte Schriften größtentheils apologetischen Inhalts. 2 Thle. gr. 8. 4 Thlr.

— Stunden christl. Andacht. 5. Aufl. 2 Thlr. In Callico. 2 Thlr. 8 Sgr.

Ferner sind in demselben Verlage erschienen:

Ackermann, Dr. C., Die Beichte, besonders die Privatbeichte 8. 12 Sgr.

— Das Christliche im Plato. gr. 8. 1 Rtl. $22\frac{1}{2}$ Sgr.

— Die Glaubenssätze von Christi Höllenfahrt, und von der Auferstehung des Fleisches. 8. 6 Sgr.

Beckers, Dr. H. Ueber Göschels Versuch eines Erweises der persönlichen Unsterblichkeit. gr. 8. 20 Sgr.

Beiträge zu den theologischen Wissenschaften von den Professoren der Theologie zu Dorpat. 2 Bde. gr. 8. 3 Rtl. 5 Sgr.

Bröcker, J. P. C. Der evangelisch-christliche Gemeindegottesdienst. gr. 8. 15 Sgr.

Bruch, Dr. J. F. Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften gr. 8. 1 Rt. 15 Sgr.

Bunsen, Chr. C. J. Gottesdienstordnung für den Charfreitag. gr. 8. 9 Sgr. — Die heilige Leidensgeschichte und die stille Woche; in 2 Abtheil. gr. 8. 1 Rt. 7½ Sgr.

Dorner, Dr. J. A. Der Pietismus und seine speculativen Gegner. 11¼ Sgr.

Drechsler, Dr. M. Die Einheit und Aechtheit der Genesis. gr. 8. 1 Rt. 15 Sgr.

Ehrenfeuchter, Friedr. Theorie des christlichen Cultus. gr. 8. 2 Rt. 7½ Sgr.

Erbkam, H. W. Geschichte der protestantischen Secten im Zeitalter der Reformation. gr. 8. 2 Rt. 16 Sgr.

Gegenwart, die, des Leibes und des Blutes Christi im Sakramente des heil. Abendmahls. 8. 10 Sgr.

Gelzer, Dr. H. Die Straußischen Zerwürfnisse in Zürich von 1839. Zur Geschichte des Protestantismus. 2te Aufl. gr. 8. 1 Rt. 20 Sgr.

Gemberg, A. Fr. L. Die Schottische Nationalkirche. gr. 8. 1 Rt. 20 Sgr.

Georgi, Fr. Das Gesetz und das Evangelium, oder der christliche Glaube auf die Aussprüche Christi und der Apostel gegründet. gr. 8. 5 Sgr.

Gerock, C. F. Versuch einer Darstellung der Christologie des Koran. gr. 8. 22½ Sgr.

Gieseler, Dr. J. C. L. Die Unruhen in der Niederländisch-reformirten Kirche während der Jahre 1833—39. gr. 8. 1 Rt. 5 Sgr.

ter Haar, Dr. B. Reformationsgeschichte in Schilderungen. Eine gekrönte Preisschrift zur Stärkung der Protestanten in ihrem christlichen Glauben. Aus dem Holländischen von C. Groß. 1 Bd. gr. 8. 1 Rt. 10 Sgr.

Hansen, Th. Die lutherische und reformirte Kirchenlehre von der Kirche. gr. 8. 16 Sgr.

Hartmann, A. Th. Die enge Verbindung des Alten Testaments mit dem Neuen. gr. 8. 4 Rt. 15 Sgr.

Hävernick, H. A. Chr. Commentar über das Buch Daniel. gr. 8. 3 Rt. — Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel. gr. 8. 17½ Sgr.

Helfferich, Ad. Die christliche Mystik. 2 Thle. gr. 8. 5 Rt.

Hensler, C. G. Die Wahrheit und Göttlichkeit der christlichen Religion. 8. 10 Sgr.

Herrmann, Dr. W. Die speculative Theologie in ihrer Entwickelung durch Daub. gr. 8. 1 Rt. 18 Sgr.

Hupfeld, Dr. H. Die Psalmen. Uebersetzt und ausgelegt. 1. Bd. gr. 8. 2 Rt.

Huther, J. Ed. Cyprians Lehre von der Kirche. gr. 8. 1 Rt.

Kleuker, Dr. J. F. Grundriß einer Encyclopädie der christlichen Religionswissenschaft. 2 Thle. gr. 8. 3 Rt. 10 Sgr. — Ausführliche Untersuchung der Gründe für die Echtheit und Glaubwürdigkeit der schriftlichen Urkunden des Christenthums. 5 Thle 8. 5 Rt. 25 Sgr.

Köllner, Dr. Ed. Symbolik aller christlichen Confessionen. 2 Thle. gr. 8. 6 Rt. 10 Sgr.

Köstlin, Jul. Die schottische Kirche; ihr inneres Leben und ihr Verhältniß zum Staat, von der Reformation bis auf die Gegenwart. gr. 8. 2 Rt.

Krabbe, Dr. O. Ueber den Ursprung und den Inhalt der apostolischen Constitutionen Clemens Romanus. gr. 8. 1 Rt. 15 Sgr. — Ueber die Lehre von der Sünde. gr. 8. 1 Rt. 22½ Sgr.

Lekebusch, Ed. Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte. 8. 2 Rt.

Luther, Dr. Mart. Werke. In einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 8. 10 Bde. 3te Aufl. 5 Rt.

Magazin, homiletisches, über die evangelischen Texte des ganzen Jahres von H. L. A. Vent. 2te Aufl. 2 Thl. gr. 8. 3 Rt. 15 Sgl.
— homiletisches über die epistolischen Texte des ganzen Jahres von J. A. Rehhoff. 2 Thle. gr. 8. 2 Rt. 15 Sgl.

Marheineke, Ph. Grundlegung der Homiletik in einigen Vorlesungen über den wahren Charakter eines protestantischen Geistlichen. gr. 8. 15 Sgl.

Martensen, Dr. H. Die christliche Taufe und die baptistische Frage. gr. 8. 15 Sgl.

Meier, G. A. Die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung. 2 Thle. gr. 8. 2 Rt. 25 Sgl.

Meyerhoff, Dr. E. Th. Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. gr. 8. 1 Rt. 15 Sgl.

Movers, Fr. C. De utriusque recensionis Vaticiniorum Jeremiae graecae alexandrinae et hebraicae masorethicae indole et origine commentatio critica. 4. 22½ Sgl.

Neander, Dr. Aug. Denkwürdigkeiten aus der Geschichte des christlichen Lebens. 3te Aufl. 2 Bde. 3 Rt. 14 Sgl.
— Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 3te Aufl. Ler.-Form. 2 Bde. 10 Rt.
— Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Kirchengeschichte. Mit 1 Karte von Kiepert. 4te Aufl. 2 Thle. gr. 8. 4 Rt.
— Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtlichen Entwickelung. 5te Aufl. gr. 8 3 Rt. 22 Sgl.

Nitzsch, Dr. C. J. Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers, nebst einem Anhange protestantischer Theses. gr. 8. 1 Rt. 7½ Sgl.
— Ueber den Religionsbegriff der Alten. gr. 8. 5 Sgl.

Olshausen, Dr. Herm. Die biblische Schriftauslegung, noch ein Wort über tieferen Schriftsinn. gr. 8. 12½ Sgl.

Pelt, Dr. Ant. Fr. L. Theologische Encyclopädie als System im Zusammenhange mit der Geschichte der theologischen Wissenschaft, und ihrer einzelnen Zweige. gr. 8. 2 Rt. 20 Sgl.

Psalmen, die, aus dem Hebräischen übersetzt und erläutert von M. H. Stuhlmann. gr. 8. 2 Rt.

Reich, G. Die Lehrfortbildung in der evangel.-protestant. Kirche auf dem Grunde der Augsburgischen Confession. gr. 8. 24 Sgl.

Reuchlin, Dr. Herm. Das Christenthum in Frankreich, innerhalb und außerhalb der Kirche. gr. 8. 2 Rt. 10 Sgl.
— Geschichte von Port-Royal. Der Kampf des reformirten und des jesuitischen Katholicismus unter Louis XIII. und XIV. 2 Bde. gr. 8. 8 Rt.

Riehm, Ed. Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. Ein Beitrag zur Einleitung in das alte Testament. gr. 8. 20 Sgl.

Sack, Dr. K. H. Christliche Apologetik. Versuch eines Handbuchs. 2te Aufl. gr. 8. 2 Rt.
— Ueber die katechetische und homiletische Behandlung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit. Zwei Abhandlungen. gr. 8. 10 Sgl.
— Christliche Polemik. gr. 8. 1 Rt. 15 Sgl.

Sartorius, Dr. E. Beiträge zur Apologie der Augsburgischen Confession. 2te Aufl. 8. 28 Sgl.
— Die Lehre von Christi Person und Werk. 6te Aufl. in Callico-Einband. 1 Rt.

Schenkel, Dr. D. Die religiösen Zeitkämpfe in ihrem Zusammenhange mit dem Wesen der Religion. gr. 8. 1 Rt. 10 Sgr.

Schliemann, A. Die Clementinen nebst den verwandten Schriften und der Ebionitismus. gr. 8. 2 Rt. 20 Sgr.

Schröder, Matth. Die Idee der Entwickelung und deren Bedeutung für die protestantische Kirche. gr. 8. 15 Sgr.

Schumann, Ad. Christus. Die Lehre des A. u. N. Testamentes von der Person des Erlösers, biblisch-dogmatisch entwickelt. 2 Bde. gr. 8. 4 Rt.

Schwarz, Th. Der evangelische Geist im Bunde mit der heiligen Schrift. 8. 15 Sgr.

Simson, Dr. A. Der Prophet Hosea erklärt und übersetzt. gr. 8. 2 Rt. 4 Sgr.

Studien und Kritiken, theologische. Herausgegeben in Verbindung mit Gieseler, Lücke, Nitzsch, J. Müller und Rothe von Ullmann und Umbreit. Jahrgang 1828—1856. Erster bis 29ster Jahrgang zu 4 Heften. à 5 Rt. 145 Rt.

— Registerheft zu den Jahren 1828—37. 16 Sgr.

— Registerheft zu den Jahren 1838—47. 16 Sgr.

Twesten, A. D. C. Vorlesungen über die Dogmatik der evangel.-lutherischen Kirche I. II. 1 Abth. 3 Rt. 22½ Sgr.

Ullmann, C. Ueber die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Abhandl. 6te Aufl. gr. 8. 1 Rt. 14 Sgr.

— Die Reformatoren vor der Reformation. 2 Thle. gr. 8. 5 Rt. 20 Sgr.

— Historisch oder Mythisch? Beiträge zur Beantwortung der gegenwärtigen Lebensfrage der Theologie. gr. 8. 1 Rt. 3¾ Sgr.

— Commentatio de Beryllo Bostreno ejusque doctrina. 4 maj. 10 Sgr.

— Das Wesen des Christenthums. 4te Aufl. gr. 8. 1 Rt. 14 Sgr.

— Einiges für die Gegenwart und Zukunft. 8. 6 Sgr.

— Majoritäten der Kirche. 8. 6 Sgr.

— und **Hauber** zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung. 8. 12 Sgr.

Umbreit, F. W. C. Christliche Erbauung aus dem Psalter oder Uebersetz. und Erklärung auserlesener Psalmen. 2te Aufl. gr. 8. 24 Sgr.

— Der Knecht Gottes. Beitrag zur Christologie des alten Testaments. gr. 8. 15 Sgr.

— Praktischer Commentar über die Propheten des Alten Bundes mit exegetischen und kritischen Anmerkungen. 4 Bde. gr. 8. 7 Rt. 21 Sgr.

— Die Sünde. Beitrag zur Theologie des Alten Testaments. 8. 24 Sgr.

— Was bleibt? Betrachtungen des Predigers Salomo. 8. 12 Sgr.

— Der Brief an die Römer, auf dem Grunde des Alten Testaments ausgelegt. gr. 8. 1 Rt. 22 Sgr.

— Neue Poesien aus dem Alten Testamente. 8. carton. 1 Rt.

Vorländer, K. Tabellarisch-übersichtliche Darstellung der Dogmengeschichte nach Neanders dogmengeschichtlichen Vorlesungen. 1—4te Periode. Fol. 1 Rt. 10 Sgr.

Wieseler, K. Chronologische Synopse der vier Evangelien. 8. 2 Rt. 20 Sgr.

Wiggers, G. Fr. Pragmatische Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus. 2 Thle. gr. 8. 3 Rt. 15 Sgr.

— J. Kirchliche Statistik. 2 Bde. 3 Rt. 5 Sgr.

— Geschichte der evangelischen Mission. 2 Bde. 3 Rt. 10 Sgr.

Zeitschrift für die historische Theologie. In Verbindung mit der von C. F. Illgen gegründeten historisch-theologischen Gesellschaft zu Leipzig, herausgegeben von Dr. th. Christ. Wilh. Niedner. Jahrg. 1850—1856. zu 4 Heften. à 4 Rt. 28 Rt.

Zend-Avestae. Pars XX. ed. Just. Olshausen. 2 Rt. 10 Sgr.

Die

Bergpredigt

ausgelegt

von

Dr. A. Tholuck.

Vierte größtentheils umgearbeitete Auflage.

Gotha,
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1856.

Deacidified using the Bookkeeper process.
Neutralizing agent: Magnesium Oxide
Treatment Date: July 2005

PreservationTechnologies
A WORLD LEADER IN PAPER PRESERVATION
111 Thomson Park Drive
Cranberry Township, PA 16066
(724) 779-2111

LIBRARY OF CONGRESS
0 014 555 904 2